







# شرح الاشارات

في الطبقات

الحكيم الكامل نصير الذين الشهيد المحقق الطوسي

والمطبعة النافذة المملوكة لمصلحة



## بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

قال الشيخ هذه اشارات الى اصول وتنبيهات على جمل يستبصر بها مرتبته  
ولا ينتفع بالاصح منها من تعبر عليه والتكلمان على المتوفيق وانا اعيد  
واكرر التماسي ان يضمن بما يشتمل عليه هذه الاجرة لكل الضمن على من لا يولد  
ما اشترطه في آخر هذه الاشارات اقول ان هذين النوعين من الحكمة النظر  
اعني الطبيعي والالهي لا يخلو عن انغلاق شديد اشتباه عظيم اذ الوهم يعارض  
العقل في اخذهما والباطل يشاكل الحق في مباحثهما ولذلك كانت مسائلهما معار  
الاراء المتخالفة ومصادم الاهواء المتقابلة بحيث لا يرجى ان تطابق عليها اهل زمان  
ولا مكان ان يتصالح عليها نوع الانسان والناظر فيها يحتاج الى مزيد تحبير  
للعقل وتمييز من الذهن وتصفية للفكر وتدقيق النظر وانقطاع عن المشوابع  
الحسية وانفصال عن الوسواس العارضية فان من تسير له الاستبصار فيها فقد  
نوعاً عظيماً والافقد خسراناً مبيناً لان الفائز بها متروك الى مراتب الحكماء  
محققين الذين هم فاضل الناس والخاسر فيها نازل في منازل المتفلسفة للقلوب  
الذين هم اذا نزل الخلق ولذلك وصى الشيخ بتخفظ هذا القسم من كتابه  
التخفظ وامر بالضم بكل الضمن وانا اسئله الاصابة في البيان والعصمة عن الخطاء

والله اعلم واشترط على نفسه ان لا اقرضه لئلا كره بالاعتقاد فيها اجدها من العالم اعتمد  
كان التقييد غير الراد والتصغير غير النقص والله المستعان وعليه التكلان قال النمط  
الاول في تجوهر الاجسام قال الفاضل الشارح المنهج الطريق الواضح والنمط  
ضراب من البسط وانما وسم ابواب المنطق بالمنهج وابواب هذين العلمين  
بالنمط لان المنطق علم يتوصل به منه الى سائر العلوم فكانت ابوابه انهاجا  
وهذه مقصودة بذاتها فكانت انما اقال والجوهر يطلق على الموجب لا  
الموضوع وعلى حقيقة الشيء وذاته وتجوهر بالمعنى الاول صيرورة الشيء  
جوهر وبالمعنى الثاني تحقق حقيقته فالمراد بتجوهر الاجسام ليس المعنى هو الاول  
لانهما ليست مما لا يكون جواهر فيصير جواهر بل هو الثاني فان المطلوب تحقق  
حقيقتها هي مركبة من اجزاء لا يتجزى ام من المادة والصورة واعلم ان هذا  
النمط يشتمل على مباحث بعضها طبيعية وبعضها فلسفية وذلك لان المعلم لا  
ابتداء في تعليمه بالطبيعات التي هي اقدم الاشياء بالقياس اليها ونظم بالفلسفيا  
التي هي اقدمها في الوجود وبالقياس الى نفس الامر متدرجا في التعليم من مبادئ  
المحسوسات الى المحسوسات ومنها الى العقولات وكان موضوع الطبيعات الجسم  
الطبيعي المتألف من المادة والصورة فصارت مباحث المادة والصورة التي  
يلتصق عليه العلم مصادرات فيه ومسائل من الفلسفة الاولى وكانت هي  
ايضا في الفلسفة الباقية منها مبتدئة على مسائل اخرى طبيعية كنف الخبز  
الذي لا يتجزى وتناهي الابعاد والشيء اراد ان يبتدىء بالطبيعات ايضا ولكن  
لشروط ان يرفع منها هذه الحوالات من احد العلمين الى الآخر المقضية لتجيز  
المعلم فلزمه ان يقصد الابحاث المتعلقة باثبات المادة والصورة واحوالهما  
اولا ولما قصد لها لزمه ان يبين ما يبتنى تلك الابحاث عليه من المسائل  
الطبيعية قبلها فوجب عليه ان يصدر الكلام بنفي الجزء الذي لا يتجزى لانه  
اخر ما يخل الى مقاصده التي لا يبتنى على مسألة يقتضى حواله اخرى  
فصار هذا النمط لهذا السبب مشتملا على مباحث مختلطة من العلمين و  
قبل الخوض في المقصود نقول الجسم يقال بالاشتراك على الطبيعي والمعلوم وجود

بالنظر مرة وهو الجوهر الذي يمكن ان يفرض فيه الابعاد الثلاثة اعنى الطول  
والعرض والعصق وعلى التحليقي وهو الكم المتصل الذي له الابعاد الثلاثة والمثل  
ههنا هو الاول فانه موضوع العلم الطبيعي وقد زيفت الفاضل المشار حذركم  
امّا اولاً فبان الجوهر ليس جنساً لما تحتها واجال بيانه على سائر كتبه وامّا ثانياً  
فبان قابلية الابعاد ليست بفصل لانها لو كانت وجودية لكانت عرضاً اذ هي  
نسبة ما ويلزم من كونها عرضاً احتياج محلها الى قابلية اخرى لها وايضاً يلزم  
ان يكون الجسم متفقاً لبعض الجواب عن الاول انه اما البطل كون الجوهر جنساً  
في كتبه بان اخذ مكان الجوهر الموجود لا في موضوعه وبطل كونه جنساً وهو لازم  
من لوازم الجوهر لا شك في ان لازم الجنس لا يكون جنساً وعن الثاني انه بطل  
كون قابلية الابعاد فصلاً وهي ليست بفصل لانها لا تتحلل على الجسم بل الفصل هو  
القابل للابعاد المحمول على الجسم وهي شئ ما من شأنه قبول الابعاد فظهر انه في  
هذا الترتيب مغالطة افاد ان الجسم يكون اما مؤلفاً من اجسام مختلفة كالحيوان  
او غير مختلفة كالسهم وما مفرداً ولا شك في انه قابل للانقسام فلا يتخلو امّا  
ان يكون تلك الانقسامات الممكنة حاصلة بالفعل فيه او لا يكون وعلى المقدريين  
فاما ان يكون متناهية او غير متناهية قال فههنا احتمالات اربعة اولها كون الجسم  
متألفاً من اجزاء لا يتجزى ومتناهية وهو ما ذهب اليه قبي من القدماء واكثر  
المستكلمين من المحدثين وثانيها كونه متألفاً من اجزاء لا يتجزى غير متناهية  
وهو ما التزمه بعض القدماء والنظام من معكلى المعتزلة وثالثها كونه غير  
متألف من اجزاء بالفعل لكنه قابل لانقسامات متناهية وهو ما اختاره  
محمد الشهرستاني في كتاب له سماه بالمنهاجر والبيانات هكذا قال الشارح في كتابه  
الموسوم بالجواهر المفردة وابعها كونه غير متألف من اجزاء بالفعل لكنه  
قابل لانقسامات غير متناهية وهو ما ذهب اليه جمهور الحكماء ويريد الشيخ  
ان يثبت ما دام الجسم المؤلف مسمي في موضعه القول فيه ان شاء الله تعالى قال و  
واشأنه قال الفاضل المشار ان الشيخ يريد بالوهم في هذا الكتاب المذهب بابطال  
او السؤال الباطل وذلك لان العقل قد يعرض له الغلط من قبل معارضه الوهم

آية فتسمية الرأى لباطل والسؤال الباطل بالوهم تسمية للسبب باسم السبب مجازاً ووقد مر  
انه يسمى الفصل المشتعل على حكمه مما يحتاج في اثباته الى برهان بالاشارة والفصل المشتعل  
على حكمه يكفي في اثباته تجريد الموضوع والمحمول عن اللواحق والنظر فيه أسبقه  
من البراهين بالتنبية ولما اراد في هذا الفصل بطلان الرأى الاول من الاربعة

المذكورة فعبر عنه بالوهم وعن ابطاله بالاشارة **فتوله** من الناس  
من يظن ان كل جسم ذو مفاصل **اقول** فقوله كل جسم ذو مفاصل  
فضية والجسم هو الطبيعي المذكور والمفاصل هي المواضع التي ينفصل و  
يتصل الجسم عندها وهي مواضع باعياؤها عند مثبت الخرج لا يمكن ان ينفصل  
الجسم عندها فتشبهها بمفاصل الحيوانات وسماها **قوله** ينقسم

عندها اجزاء غير اجسام يتألف منها الاجسام وزعموا ان تلك الاجزاء  
لا يقبل الانقسام لا كسراً ولا قطعاً ولا وهماً وفرضوا ان الواقعة منها في وسط  
الترتيب تنجب الطرفين عن التماس **اقول** ذكر للاجزاء احكاماً اربعة  
اولها انها ليست باجسام والثاني ان الاجسام يتألف منها والثالث انها لا يقبل  
الانقسام اصلاً والرابع ان الواقعة في وسط الترتيب منها تنجب الطرفين  
عن التماس وهذه احكام مسلمة من اصحاب هذا الرأى اورد الاول  
منها تقرير المذهب وبالباقية تمهيداً لما يأتى قضهم به على ما ينبغي ان يفعله  
ناقضوا الاوهام وفي الحكم الثالث اشارة الى وجوه الانقسامات الممكنة  
وهي ثلاثة وذلك لان الاجسام اما ان يقبل الانفكاك والتشكل بعصر كالاشياء  
الصلبة او بسهولة كالاشياء اللينة واما ان لا يقبل كالفلك عند الحكماء  
وقد ينقسم الاول بالكسر والثاني بالقطع والثالث بالوهم والفرض والفائدة  
في ايراد الفرض ان الوهم ربما يقف امالاً انه لا يقدر على استحصال ما يقسمه  
لصغره واولاً انه لا يقدر على الاحاطة بما لا يتناهى والفرض العقل لا يقف  
لتعلقه بالكليات المشتملة على الصغير والكبير والمتناهى وغير المتناهى والعبارة عنها  
في النسخ مختلفة ففي بعضها هكذا كسراً ولا قطعاً ولا وهماً وفرضاً وفي بعضها  
لفظة لا عن القطع وفي بعضها باثباتها ايضاً في الفرض والاول اصح لانه لا يفرق بين القسم

الوهمية والفرضية في موضع من الكتاب **قوله** ولا يعلم ان الاوسط اذا كان

كذلك لقي كل واحد من الطرفين منه شيئاً غير ما يلقاه الآخر وأنه لا يلقى كل واحد

من الطرفين يلقاه بأسره **أقول** هذا ابتداء شرحه في النقض وإنما احسن

من الحكم الرابع وبيانه ان الاوسط الحاجب للطرفين عن التماسا لا يخرجهما ان لا يلقى الطرف

او يلقىهما وان لا قاهما فاما بالاسر لا فلهذا اقسام ثلاثة والاول ينافي كونه حاجباً لهما

وايضاً يقتضي تناقض الحكم الثاني وهو ثالث الاجسام من هذه الاجزاء لأن الثالث

لا يقتضيه الا بعد ملاقات الاجزاء والثاني ايضا ينافي كونه حاجباً لهما عن التماسا ايضا

يقضي تداخل الاجزاء وهو محال في نفسه ومناقض للحكم الثاني ومع جميع ذلك مستلزم

للمطلوب كما سيأتي والثالث يقتضي التجزئة والشيخ لم يذكر القسم الاول والثاني اولاً وهما

ان يلقى الطرفين او يدخلهما لان الخصم لم يذهب اليهما فتبادر الى ذكر القسم

الثالث الذي يفيد النقض بقوله لقي كل واحد من الطرفين منه شيئاً غير ما يلقاه

الآخر وقد ثبت بذلك حجه على الخصم ثم رجع بعد ذلك الى اثبات القسم الثالث

باطلاً بتيقظه المشتمل على القسمين المتروكين اعنى الاول والثاني فكان تقيضه

قولنا ليس كل واحد من الطرفين يلقى من الاوسط شيئاً غير ما يلقاه الآخر وهو

يصدق مع عدم الملاقة ومع الملاقات بالاسر ثم ترك الاول لان حالته تظهر

وصحح برفع الثاني بقوله وانه ليس ولا واحد من الطرفين يلقى من الاوسط شيئاً

غير ما يلقاه الآخر وهو يصدق مع عدم الملاقة ومع الملاقات بالاسر فاما الخصم

بالذكر لانه مذهب بعضهم كما سيأتي ذكره ولا نه مع حالته مستلزم

للمطلوب وانما رجع الى اثبات القسم الثالث مع ان المناقضة قد تمت

لانه لا يريد الاقتصار على نقض مذهب الخصم بل يقصد ابطال هذا الرأي

في نفس الامر فالواجب عليه ان يبطل جميع الاحتمالات وان لم يذهب

اليها اذا ذهب **قوله** وانه بحيث لو حذر زفيه ما دخلت للوسط حتى تكون

مكائهما اوحيزهما او ما شئت فسمه واحداً لم يكن له بد من ان يتخذ فيه

**أقول** يريد بيان احواله حال القسم الثاني وهو القول بالمدخلة ففسره اولاً بالحقا

المكانين والحيزين واعلم ان المكان عند القائلين بالجزء غير الحيز و

هذا هو الوجه

وذلك لان المكان عند هـ قريب من مفهوم اللغوى وهو ما يعتد عليه المتكلم  
 كالأرض للسير ولا يعتد عندهم هو ما يسمى الحكيم ميلا واما الحيز عندهم فهو  
 الفراغ المتوهم المشغول بأشئ الذى لو لم يشغله لكان خلاء كداخل الكوز للماء  
 واما عند الشيخ وجمهور الحكماء فهما واحد وهو المسطح الباطن من الحيا والمماس  
 للمسطح الظاهر من المحوى فلما لم يكن المنازعة فيه مفيدة ههنا وكان المفهوم  
 من المكان والحيز عندهم معلوما غير محتاج الى بيان اشأ راليه بقوله مكارها  
 او حيزهما أو ما أشدت فسمي لثلاثين قش في العبارة والمعنى ان الطرفين لوجوب  
 محققان يداخل النوع . . . فلا بد من ان ينقذ في الوسط + **قوله** فيلقى  
 غير ما لقيه والقد الذى لقيه دون اللقاء المتوهم للمداخلة + **اقول**  
 أى فيلقى الخارج من حال النفوخ من الوسط غير ما لقيه حال المماس قبل النفوخ والقد  
 الذى لقيه حال المماس قبل النفوخ دون اللقاء المتوهم حال النفوخ للمداخلة والمراد بيان  
 مضيأتم الملاقي في الحالين من الجانبين فإنه يقتضى قسمه الى سبط بقسمين ويمكن  
 ان يفهم من قوله . . . ويلقى غير ما لقيه أنه يلقي حال النفوخ في الوسط قبل  
 تمام المداخلة غير ما لقيه حال المماس قبل النفوخ والقد الذى لقيه حال النفوخ  
 غير ما يلقيه عند تمام المداخلة وهو اللقاء المتوهم للمداخلة وذلك يقتضى  
 تسمية الوسط بثلاثة اقسام والفاضل الشارح فسق على هذا الوجه ثم طعن فيه  
 بان هذا البيان اقناعى لا رهاقنى وقول هذا التفسير يقتضى ان يكون النفوخ الذى هو  
 حركة ما أول وهو حال المماسه ووسط وهو حال الذى بعد المماسه وقبل تمام المداخلة  
 وآخر وهو حال تمام المداخلة وهذا إنما يصح على رأى نفاذ الجزء الذى لا يتحرك وهو ان يكون  
 الحركة متصلة في ذاتها قابلة للانقسامات وثباته مبنى على نفي الجزء ولا يصح على  
 رأى مشبته فان المتحرك لا يمكن ان يلاقى بالحركة الواحدة عندهم شيئا  
 منقسما فلا يكون النفوخ في الجزء الواحد وسط مسبق بحالة وملحق بأخرى فاذ  
 هذا الكلام على التفسير الثاني لا يكون اقناعيا بل يكون مشتتلا على معناه  
 على المطلوب + **قوله** واللقاء المتوهم للمداخلة يوجب ان يكون ملا  
 الوسط ملاقيا لآخر الطرفين ملاقة الوسطه وان لا يميز في الوضع

أفلا فراغ عن لقائه فحلا يكون ترتيبه ووسط و طرف ولا انزيد حجمه فان كان شيئاً

من ذلك لم يكن ما يكون عند تقوسهم للمداخلة من الملاقاة بالاسر بل بقي

فراغ وانقسم ما يتلاقى **اقول** اي للمداخلة التامة يقتضي ان يكون الطرف

المتلاقى للوسط بعينه المداخل اياها ملاقيا للطرف الآخر للمداخل اياها فانها متلاقية

بالاسر ويرتفع الامتياز في الوضعية بين المتداخلين والوضعية هي: اهوكون الشيء

بحيث يشار اليه اشارة حسية وذلك لان الاشارة الحسية الى احدهما يكون

بعينه اشارة الى الآخر اذا فراغ عن لقائه وعلى هذا التقدير لا يمكن ترتيب

ووسط و طرف اي هذا الفرض يناقض الحكم الرابع المذكور للجزء ولا انزيد

حجمه اي يناقض الحكم الثاني ايضاً فان كان شيء من ذلك اي ان كان

احد الحكمين المذكورين صحيحاً لم يكن الملاقاة بالاسر وحينئذ ينقض الحكم

الثالث فينقسم الجزء والحق حاصل ان تجوز للمداخلة يناقض الاستحالة ما نثبتناه

للمذكورة جميعاً وتنجس هذا الكلام ان اقول بالاجزاء يستند اليه القول باحد

ثلاثة اشياء اما امتناع ملاقاتها او ملاقاتها بالكل او بال بعض وذلك يستلزم

القول باحد ثلاثة اشياء اما امتناع تالف الاجسام منها او عدم امتيازها في

الوضعية التي بينهما وهذه محال فالقول بها محال فهذا تقرير هذه الحجة والمفاضل

التشابه اورد من حجة مثبتة الجزء معارضة لها وهي ان الحركة موجودة وغير

قائمة الذات وينقسم الى ما مضى والى ما يستقبل وهما غير موجودين والى

ما في الحال ولو لا وجوده لما كانت الحركة موجودة وهو ان القسم لم يكن جميع

موجوداً الكونه غير قارفاذن لا ينقسم ولا ينقسم ما به يقطع المتحر من المسافة

ولا لا ينقسم ما في الحال من الحركة فهو اذن جزء لا يتجزى وينحل هذا الشك

عند تحقيق اتصال اللقائدين على ما سياتي **قوله** وهم واشارة من الناس

من يكاد يقول بهذا التاليف ولكن من اجزاء غير متناهية **اقول**

يريد ابطال الاحتمال الثاني للنسب الى النظام وغيره من الاحتمالات الاربعة

للكوثة وهو لاعلم وقضوا على حجة نفاة الجزء ولم يقدروا على رد ما اذعنوا

لها وحكموا بان الجسم ينقسم الى انقسامات لا يتناهى لكنهم لم يفرقوا

في سباحت  
تصل اليه  
رثبات الجوار

بين ما هو موجود في الشيء بالقول وبين ما هو موجود فيه مطلقاً فظنوا ان يحل  
ما يمكن في الجسم من الانقسامات التي لا يتناهي فيها بالفعل فحكموا  
باشتماله على ما لا يتناهي من الاجزاء صريحاً وهذا الحكم ينعكس عكس النقيض  
الى ان كل ما لا يكون حاصلاً في الجسم من الانقسامات فهو لا يمكن ان يحصل  
فيه ثم انهم معترفون بوجود كثرة في الجسم وان الكثرة انما يتألف من الاجزاء  
وان الواحد من حيث هو واحد لا ينقسم فاذن قد يحصل من اقوالهم مقدمتان  
هما ان الجسم يشتمل على اشياء غير منقسمة وكل ما يشتمل عليه الجسم ولا يكون  
منقسماً فانه لا يقبل القسمة فيلحق الجسم يشتمل على اشياء لا يقبل القسمة وهذا  
هو القول بالجزء التي لا يتجزى وقد لزمهم وان لم يصير جوابه الا ان القائلين به  
يقولون باجزاء متناهية وهو لا يدل هبوط الى ما لا يتناهي فهو لا يحكم احداً  
ان يقولوا هذا التاليف ولكن من اجزاء غير متناهية قيل وقد تناظر الفريقان  
فلما لزم اصحاب المذهب الاول اصحاب هذا المذهب جواب وقوع قطع  
مسافة محدودة في زمان غير متناهية اتركبوا القول بالطرفة ولما لزمهم  
ايضاً وجوب كون المشتمل على ما لا يتناهي غير متناهية في الحجم جازوا تدخل اجزاء  
قلما الزم هؤلاء اصحاب المذهب الاول تجزئة الجزأ القريب من مركز الذراع عند  
حركة البعيد وقطعه مسافة مساوية للجزء واحد لكون القريب ابغاً منه اتركبوا  
القول بسكون البطيء في بعض ازمته حركة السريع ولزمهم من ذلك القول  
بانفكاك الزحاً عند الحركة فاستمر التشنيع بين الفريقين بالطرفة وتيفكك الزحاً على ما  
المشهور قال ولا يعلم ان كل كثرة كانت متناهية او غير متناهية فاذ  
الواحد والمتناهي موجود ان فيها **اقول** قال الفاضل الشارح الكثرة يقع  
بالاشتراك على العدد نفسه وعلى ما يكون بالقياس الى قلة ما كثرته ولاولى من مقولة  
الكم والثانية من مقولة المضاف والواحد على التقديرين موجود فيهما اما المتناهي  
ان المراد به المتناهي في المقدار فلا يكون موجوداً في كل كثرة لان الكثرة بتية  
على المجردات ايضاً وان اراد به المتناهي في العدد فلا يكون موجوداً في كثرة  
حقيقية لانه لا يكون موجداً في الاثنين اذ لا عدد اقل من اثنين



لكنه يكون موجبة ان كل كثرة اضافية لان الاثنين ليست بكثرة اضافية  
فان ينبغي ان يحل الكثرة على الاضافة حتى يقيم الكلام اقول هذه مواخذة  
لفظية قليلة الفائدة اذ المقصود واضح **قال** فاذا كان كل مقداره مؤلفاً

من آحاد ليس له حجم انريد من حجم الواحد لم يكن تأليفها مفيد المقدار بل عسى العدد

**اقول** تقديره كل عدد متناه من الكثرة اذ اخذ مؤلفاً فلا يخلو اما ان يكون

ذلك المجموع انريد من حجم الواحد يكون وهذان قسمان والشيخ اشار الى ابطال القسم

الاول بان التاليف على ذلك التقدير لا يكون مفيد المقدار وذلك لان الحجم لا يزداد

به ثم قال بل عسى العدد ان لا يفيد العدد اجاباً ولم يقل بل العسر

قال الفاضل الشارح وذلك لوقوع الظن بان يفيد زيادة العدد وان لم يكن

يفيد زيادة المقدار وفي التحقيق ليس يفيد ما ايضاً لان الاجزاء اذا كان مقداره

مساوياً لمقدار الواحد منها يكون في الحيز الواحد ويستحيل ان يقع الامتياز بينهما

بنفس الكميتة او لشي من لوازمها اذ لا يختلف الحجم ولا تنق من العوارض لانها

متساوية بالنسبة الى جميعها واذا الامتياز اصلاً لا تعدد الا ان الشيخ لما حرك

محتاجاً الى هذا البيان لم يخف بالنفى والاثبات بل بنى الامر على التجويز وقول عدم

الامتياز في الوضع لا يستلزم عدم الامتياز في العوارض فان النقط التي هي اطراف

انصاف اقطار الدائرة يجتمع عند المركز بحيث لا تمايز في الوضع ويختلف احوالها

العارضة بحسب محاذاتها للخطوط المختلفة ويكون يتعدد بتلك الاعتبارات ولحق

في ذلك ان التعدد من لواحق التغير والتغير قد يكون عقلياً وقد يكون وضعياً

وعند التدخل يرتفع التغير الوضعي دون العقلي فيلغى التعدد الوضعي دون

العقلي فلذلك حكم الشيخ بارتفاع التعدد على سبيل التجويز **قال** وان كان

لكثرة متناهية منها حجم فوق حجم الواحد وامكنت الاضافات بينها في

جميع الجهات حتى كان حجم في كل جهة فكان جسم **اقول** هذا هو القسم

الثاني من القسمين المذكورين واراد ان يؤول من كثرة متناهية

جسماً اذا طول وعرض وعمق وذلك ممكن على تقدير ازدياد حجم بازياد

الاجزاء وانما يتأتى باضافة بعض الاجزاء لبعض في الجهات الثلاث حتى تصير المؤلف

طويل أعرضاً عميقاً فيكون جسماً وقوله حتى كان حجمه في كل جهة فكان جسماً أي جسم  
 حجم في كل جهة فحصل جسم وإنما قال ذلك لأن الجسم لا يطلق إلا على المتصل في الجهات  
 الثلث والجسم يطلق على ما يكون له مقدار ما مائة لأن يدخل فيه آخر مثله قال  
 الفاضل الشارح ينبغي أن يضم في المتن لفظة وذلك بأن يقال وامكنت الإضافات  
 بينها وبين غيرها في جميع الجهات ولعل هذه الكلمة سقطت من قلم  
 الشيخ أو الناسخ أو حذفها الشيخ لئلا يخل الكلام عليها أقول ليس إلى هذا الإضمار  
 احتياج لأن الحاء في قوله امكنت الإضافات بينها لا تنفرد إلى الكثرة بل تعني إلى  
 الأحاد التي يعنى إليها الضمير في قوله منها والتأليف بين الأحاد إنما يحصل بالإضافات  
 بينها في الجهات لأن يفرق أو لا تأليف الكثرة في جهة شرهاج للتأليف في الجهات  
 الأخرى غير تلك الكثرة. وكان الفاضل الشارح يفسر الإضافة بالنسبة وفهم من  
 إمكان الإضافات إمكان النسبة بين الجسم والحاصل من الكثرة المتناهية  
 وبين المقول من غير المتناهية في جميع الجهات وذلك بعيد عن الصواب بقوله  
 بعد ذلك حتى كان حجمه في كل جهة فإن النسبة إنما يكون بعد صيرورتها جسماً  
 لا قبلها والأصوب أن يفسر الإضافة بضم بعض الأجزاء إلى بعض كذهبنا إليه وأعلم  
 أن الشيخ لو أقصر على هذا القدر لكفاه في مناقضة القائلين بأن كل جسم  
 يتألف مما لا يتناهى وذلك لأن الجسم الذي ألفه قد تألف مما يتناهى لكنه لم يقنع  
 بذلك بل قصد بيان أن الأجسام المتناهية للقادير لا يتألف مما لا يتناهى لها قال  
 كان نسبة حجمه إلى حجم الذي أحاد وغير متناه نسبة متناه إلى قدر إلى متناه  
 القدر **أقول** هذا قال لقوله أن كان لكثرة متناهية منها حجم إلى قوله  
 فكان جسماً والجسم متصل شرطية وذهب الفاضل الشارح إلى أن قوله فكان  
 جسم كان نسبة حجمه إلى حجمه الذي أحاده إلى قوله متناهى القدر قضية واحدة  
 موقوفة على الجسم ومحمولة قضية أخرى هي قوله كان نسبة حجمه نسبة متناه  
 القدر ولفظه فكان رابطة والمجموع نال للمقدم المذكور ولا ظهر ما ذكرنا  
 وتقدير الكلام أن يقال أن كان حجم الأجزاء المتناهية أنريد من واحد منها وحصل  
 من تأليفها في الجهات جسم كان نسبة ذلك الجسم إلى جسم آخر متناهى

القدر مؤلف من اجزاء غير متناهية نسبة شئ متناهى القدر الى شئ متناهى القدر  
واعلم انه لم يعتد بالنسبة بين المؤلف من الاجزاء المتناهية وبين سائر الاجسام الا  
بعد ان صير جسمًا وذلك لان النسبة لا يقع بين ما لا يكون من نوع واحد كالجسم  
والسطح والخط مثلاً **قال** لكن انزيد اجزاء الجسم يجب انزيد التاليف والتلف فيكون

نسبة الاجزاء المتناهية الى الاحاد الغير المتناهية نسبة متناه الى متناه هفت  
محال **اقول** هذا الاستثناء للتصريح بالمتصلة المذكورة يريد به انتاج نقيض  
للمقدم وصورة القياس هكذا لو كان الجسم مؤلفاً مما لا يتناهى لكان حجم المؤلف  
من عدد يتناهى من جملة ما لا يتناهى اما انزيد من حجم الواحد وليس باريد منه  
والثاني باطل لانه لا يفيد زيادة المقدار الاول ايضاً باطل لانه لو كان حقاً لكان  
نسبة حجم الجسم المؤلف من عدد يتناهى في اجزائه الثلث الى حجم الجسم المؤلف  
مما لا يتناهى نسبة متناه الى متناه لكنها كنها كنسبة الاجزاء الى الاجزاء فنسبة  
متناه الى متناه كنسبة غير متناه الى متناه وهذا خلف محال فليس  
الاول حقاً واذا بطل القسمان بطل المقدم وهو كون الجسم مؤلفاً مما لا يتناهى

**قوله** اليس اذا اوجب النظر ان الجسم لا يجوز ان يكون مؤلف من مفاصل  
غير متناهية وانه ليس يجب ان يكون لكل جسم مفاصل متناهية الى ما لا ينقضي  
فقد اوجب امكن وجود جسم ليس لامتداد مفاصل **اقول** لما ثبت  
امتناع كون الجسم مؤلفاً من اجزاء لا يتجزى سواء كانت متناهية او غير متناهية  
ثبت ان جميع الانقسامات الممكنة ليست بحاصلة في الجسم المفتر بل ثبت ان بعض  
الاجسام غير منقسم بالفعل مع كونه قابلاً للانقسام وهذا هو المطلوب في هذا الفصل  
وسمى لا تنبيهها لعدم الاحتياج فيه الى برهان مزيد على ما تقدم وانما اورد القضية  
الاولى كمهمة وهي ان الجسم لا يجوز ان يكون مؤلفاً ولم يقل كل جسم لان  
الثابت بالبرهان في الفصل الثاني هو ان الاجسام المتناهية الابعاد لا يجوز  
ان يكون متناهية مما لا يتناهى فقط ولو جاز وجود جسم غير متناه القدر لجار  
وقوع مفاصل غير متناهية فيه فلما لم يبين امتناع وجوده بعد  
لم يحكم بذلك كلياً ولم يحكم ايضا جزئياً لانه لا يثبت كذب الكلية فاعملها وصير الحكم

بعد بيان امتناع وجود جسم غير متناهي القدر كلياً قال الفاضل الشارح انه قال  
 في القضية الاولى لايجب ان يكون الذي هو في قوة قولنا يجب ان لا يكون وفي الثانية  
 ليس يجب ان يكون وذلك لان تركيب الجسم من اجزاء غير متناهية متعذر ان يكون  
 ومن المتناهية ممكن ان لا يكون فلا يبرم حكم في الاولى بالامتناع وفي الثانية  
 بالامكان العام اقول انه لم يقل في الثانية لا يجب تركيب الجسم من اجزاء غير  
 متناهية مطلقاً بل قال لا يجب تركيبه من الاجزاء المنتهية التي لا يتجزى ويدل  
 عليه قوله الى ما يتفصل وقد بان امتناع تركيبه منها فكان الواجب اذن ان يقول  
 في هذا القسم ايضاً يجب ان لا يكون فالصواب ان يقال انه لما قال في الفصل الثاني  
 ومن الناس من يكاد يقول بهذا التاليف فكأنه قال ومن الناس من يجب ان  
 هذا التاليف ثم لما بطله اورد ههنا نقض ذلك وهو الحكم بان لايجب ولما  
 قال في الفصل الاول من الناس من يظن انه كل جسم ذو معاصر اي يزعم انه يجب  
 فلما بطله اورد ههنا نقضيه وهو الحكم بان لايجب وبالحكمة فالقضية الاولى مهيأة  
 كما مر والثانية جزئية لان قوله ليس يجب ان يكون لكل جسم في قوة قولنا  
 ليس يجب ان يكون لبعض الاجسام ولذلك جعل للارزاق منها جزئياً وهو قوله فقد  
 اوجب امكان وجود جسم وذلك يكتفي به بحسب غرضه ههنا وذكر الفاضل الشارح  
 عليه سوا ذلك وهو ان امتناع حصول الانقسامات التي لا يتناهي بالفعل يقتضي  
 الحكم بوجود جسم لا يكون لامتداد معاصر على سبيل الوجوب فلم قال الشيخ  
 فقد اوجب امكان وجود جسم ولم يقل فقد اوجب وجود جسم واجاب عنه بان  
 هذا الامكان محتمل ان يكون عاماً وايضاً ان كان خاصاً فتقوله صحيح وذلك  
 لان المستنع هو حصول جميع الانقسامات اما حصول كل واحد منها فليس  
 بواجب ولا ممتنع فاذن ليس في الوجود جسم معين يجب ان يكون علماً للفاصل  
 الا لما تم خارجي كالفعل والاعراض انه لما سلب الوجوب عن كون الجسم  
 مركباً عن الاجزاء لم يمتنع امكان كونه غير مركب لذلك ذكر الامكان وقال بل هو  
 ونفسه كما هو عندنا **اقول** انكس حكمه باتصال الجسم وثباته للفاصل على  
 ما ذهب اليه الفريقان امر عقلي غير محسوس فلما بطل ذلك صح كون الجسم متصلاً في

نفس الامر كما هو عند المحس قول له لكنه ليس مما لا ينفصل بوجوب بل يجب ان يكون قابلاً  
 للانفصال بوقوع الفاصل فيه اما بقاى وقطعه واما باختلاف عرضين قاربت  
 فيه كما في البقلة واما بوجوبهم وفرض ان امتنع الفاك بسبب **اقول**  
 اى الجسم الذى حكمنا بكونه عديم الانفصال ليس مما لا ينفصل بل يجب ان يكون  
 قابلاً للانفصال لما مر في الفصل الاول اسباب وقوع الفاصل لا يخلو عن الثلثة المذكورة  
 في الكتاب لان الانفصال اما ان يكون مؤقدياً الى الافتراق او لا يكون والثاني يكون  
 اما في الخارج او في الوهم مثال الاول ما بانفك والقطعه ومثال الثاني ما باختلاف عرضين  
 ومثال الثالث ما بالوهم **قوله** نيب اليس اذ لم يكن تالف من احاد لا يقبل القسمة  
 وجب ان يكون احد وجوه هذه القسمة لاسيما الوهمية لا يقف الى غير النهاية  
 وهذا باب لاهل التحقيق فيه اطنا بول المستبصر يرشد القدر الذى نورده  
**اقول** هذا البطل احتمالين من الاربعة المذكورة بقى ان الحق احد الآخرين فاشار  
 ههنا الى بطلان احد هما بقوله وجب ان يكون احد وجوه القسمة لاسيما  
 الوهمية لا يقف الى غير النهاية فليس سرية الذى هو مذهب الجمهور بالحكمة  
 ووجوه القسمة هي الثلثة المذكورة وانما اقل لاسيما الوهمية لان البرهان  
 المذكور في الفصل الاول لا يفيد لالقسمة الوهمية وسمى الفصل تدنيهاً  
 لان هذا الحكم فرع على ما تقدم فوالله وهذا باب اى مسألة الحجة الذي  
 لا يتجزى وما يتبعه من مباحث الحجة وانما ان اهل العلم قد اطنوا الكلام  
 فيها والمستبصر يرشد القدر الذى نورده في هذا الكتاب في بعض النسخ  
 القدر الذى اورده **اقول** انه قد قيل في بعض النسخ ان العلم ايضا مما علمته مجال  
 احتمال للمقادير لانه لا يتغير زمانه من زمانه وانما تلك الحركة  
 ايضا لذلك وانه لا يتألف ايضاً منه ان يتغيره حركة ولا زمان **اقول**  
 قد حصل من المباحث المذكورة ان الجسم لا يتغير من نفسه قابل للقسمة الى غير  
 النهاية ونرم من ذلك كون الملكية التامة بالجسم لا يتغير من الجسم التعليمي  
 الذى يدل على مغابته لطبيعته بتدنيها في بعض النسخ من سنده اشكاله  
 ايضاً كذلك وانهم من ذلك كون سطر من عما يتغير من احد بالخطوط التي

يتم السطح ايضاً كذلك وجميع ذلك اغنى الاجسام التعليمية والسطوح والخطوط  
يسمى مقادير الشئ منه على جميع ذلك تعريفاً بقوله من حال احتمال المقادير  
اذ لم يقل من حال احتمال الاجسام ولم يذكره تصريحاً لانه لم يبين وجودها بعد  
ثم نبه ان حكم متصلات الغير القارة كالحركة والزمان حكم المتصلات  
القارة وذلك لتطابقهما في العقل فان الحركة في مسافة ينقسم بانقسامها  
وكذلك زمان الحركة ينقسم بانقسامها فان لا حركة مؤلفة من اجزاء لا يتجزئ  
ولا زمان ويتبين من ذلك ان قسمة الحركة والزمان الى ماض ومستقبل  
وحال لا تصح للحال حد مشترك هو نهاية الماضى وبداية المستقبل والحدود  
للمشركة بين المقادير لا يكون اجزاء لها والا لكان التخصيف تشبيهاً  
بل هي موجودات مغايرة لما هي حدوده بالنوع فاذا قد ظهر فساد الحركة المذكورة  
على اثبات النجى قال اشكارة قد علمت ان للجسم مقداراً تخيلاً متصلاً **اقول**  
للمقصود من هذا الفصل اثبات الحصول للجسم بالمقدار بحسب اللغة هو الكمية  
وبحسب الاصطلاح هو الكمية المتصلة التي يتناول الجسم والسطح والخط والنقطة  
اسم لحشوش ما بين السطوح وللامر الذي يقابلها رقة القوام فالتخيل يدل بالاشتراك  
على ما هو وحشوشين السطوح وهو فصل الجسم التعليمي وعلى ما يقابل الزق  
من الاجسام والمراد بهذا المعنى الاول والاتصال يدل على معنيين احدهما  
صفة شئ لا بقياسه الى غيره وهو كونه بحيث يمكن ان يفرض له اجزاء  
يشترك في الحدود والمتصل بهذا المعنى يطلق على فصل الكم وعلى الصورة الجمعية  
للمستزمت للجسم التعليمي وقد يقال للجسم التعليمي عندما يطلق المتصل على  
الصورة الجمعية اتصال ايضاً وقد يقال لهذه الصورة ايضاً اتصالاً واستلزاماً بالجماد  
وبنال الجسم بحسب ذلك متصل وثانيهما صفة للشئ بقيامه الى غيره  
وهو ايضاً بمعنيين احدهما كون المقدار متحد النهاية بمقدار آخر ويقال لذلك  
المقدار انه متصل بالتالي بهذا المعنى والتالي كون الجسم بحيث يتحرك  
بحركة جسم آخر يقال لذلك الجسم انه متصل بالتالي بهذا المعنى والاسم  
كان بحسب اللغة الذي بالقياس الى الغير فقل بحسب الاصطلاح الى

الاول ولما تقرر هذا فنقول المقدار في قول الشيخ مقداراً تخمينياً مستملاً لا ينبغي ان يحل  
 على الغوى لئلا يتركز المتصل والتخمين على ما هو فصل الجسم التعليمي والمتصل على  
 ما هو فصل الكم المتصل وتر يكون المجموع هو الجسم التعليمي لانه كميتة  
 متصلة تخمينية وانما قدم التخمين لانه اعرف فان القائلين بالجزة يعترفون بخاتمة  
 الجسم ولا يعترفون بانصاله وتقديره الاعرف في الاقوال الشارحة اول والمقدار  
 التخمين المتصل اعني الجسم التعليمي هو غير الجسم الطبيعي كما مر وذا لانه يتبدل  
 في الجسم الواحد يتبدل اشكاله كالشمعة التي يجعل تارة كرة مكعباً مثلاً هو امر  
 عاين للجسم ويكون معنى قول الشيخ قد علمت ان الجسم الطبيعي شيئاً  
 هو الجسم التعليمي وانما قال قد علمت ذلك مع ان اثبات الجسم التعليمي غير  
 مذكور في الكتاب لانه اثبت بالبرهان كون الجسم متصلاً في نفسه  
 كما هو عند الحس وكان كونه ذاك كميتة وذا تخاتمة امرائناً غير متنازع فيه  
 ولا يحتاج الى برهان ومجموع هذه المعاني اعني كون الجسم ذاك كميتة  
 وذا تخاتمة واتصال هو كونه ذاك جسم تعليمي فاذن قد علمت ثبوت  
 ذلك الجسم فان قيل بمرتعرف ان الجسمية شئ مغاير لهذه الامور فانه  
 ما لم تعرف مغايرتها لم يمكن اثباتها له قلنا كونه موجوداً في موضوع  
 اعني جوهرية او ضمنية شئ له وهو مغاير لهذه الامور وكونه شيئاً من  
 شأنه ان يكون ذاك جسم تعليمي امر غير جوهرية وهو فصل ما الذي يتحصل به  
 جوهرية قوله وانه قد يعرض له انفصال وانفكاك **اقول** الانفصال  
 اعم من الانفكاك كما ذكره قال الفاضل المشرح احتراز بلفظة قد المفيدة بخبر ثبوت  
 الحكم من الافلاك واقول هذا غير مستقيم لان الافلاك قد يعرض له الانفصال بالحد  
 معانيه اعني الوهمية ولاجل ذلك يتناولها هذا البرهان على ما ينبغي بيان  
 فالصواب ان يقدم الله جعل الحكم خالياً لان بعض الاجسام كالفلكيات وغيره غير متصل  
 لا لكونه غير قابل للانفصال بل لعدم اسباب الانفصال الخارج في فيه والعدم  
 اعتبار انفصاله بالوهم وذلك واجب لامتناع حصول جميع الانفصالات  
 الممكنة فيه على ما مر قال وتعلم ان المتصل بذاته غير المقابل للاتصال والانفصال

قبيح لا يكون هو بعينه الموصوف بالامر من جميعا **اقول** يريد بالمتصل بذاته  
 ههنا الصورة الجسمية وهي التي من شأها الاتصال لذاتها واتصالها هو كونها  
 بحيث يلزمها الجسم التعليمي فهي ذلك الامتداد الذي هو في الشئ حال كونها  
 ككرة ومكعبا ومشكلا لاسبأثر الاشكال والدليل على ان اسم المتصل قد يطلق على هذه  
 الصورة قول الشيخ في الشفاء في فصل في ان هذه المقادير اعراض بهذا العبارة  
 هو الذي هو لكم فهو مقدار المتصل الذي هو الجسم بمعنى الصورة  
 ولو حمل المتصل بذاته ههنا على الجسم التعليمي الذي هو المقدار لكان البرهان  
 على اثبات الحيواني بحاله الا ان الحق ما ذكرناه ويريد بالقابل للاتصال الانضمام  
 اليه وانما تميز المتصل بالذات لان المادة ايضا متصلة ولكن بعينها  
 اعني بالصورة وانما تميز القابل للاتصال والانضمام بقوله قبيح لا يكون  
 هي بعينه الموصوف بالامر لان لمقابل للاتصال والانضمام بقوله قبيح لا يكون  
 ومن حيث المعنى الذي يقبلها ويكون بعينه هو الموصوف بهما وهولاء  
 لا غير ويقال بالمجاز ومن حيث اللفظ الذي يطرح عليه احدهما فينتفى  
 بطرياقه فلا يكون موصوفا بالطاري كالصورة التي يعدم هيبتها الاتصالية  
 عند طرياق الاتصال فلا يكون هي عينها موصوفة بالاتصال فان الاتصال  
 لا يقبل الانفصال ولا الاتصال لانه لو قبل الانفصال لكان الشئ قابلا لعدمه  
 وان قبل الاتصال لكان الشئ قابلا لنفسه **قال** فاذن قوة هذا القول غير حجة  
 للمقبول بالفعل وغير هيئته وصورته **اقول** قوة الشئ بمعنى مكان  
 وجوده وامكان وجوده ووجوده متقابلا فلغايرة بين قوة الانفصال قبل  
 وجوده اي في حال الاتصال وبين وجود الانفصال المتأ في الانفصال ظاهرة  
 والموصوف بتلك القوة ليس هو الاتصال على ما سبق فهو شئ عنيد  
 الاتصال قابل للاتصال والانفصال وهو الحيواني فالمقبول ههنا هو الصورة  
 الجسمية وهيئة الشكل التابع لوجودها وصورتها الجسم التعليمي للانضمام  
 لها فانه كالصورة للصورة الجسمية وهذا يدل ايضا على ان الشيخ انما  
 اراد بالمتصل بذاته الصورة الجسمية دون المقدار **قال** الفاضل المشار



قوله فاذن قوة هذا القبول غير جوهري للقبول نتيجة قياس من ذكره بالقوة  
 وذلك انه ذكر ان بعض الاجسام يحدث له الانفصال فينبغي ان نصات اليه  
 وحصل ما يحدث له الانفصال فقوة حدوثه حاصلة قبل حدوثه وكل  
 ما هو حاصلة قبل شيء فهو غير ذلك الشيء حتى ينتج فاذن قوة قبول الشيء غير  
 وجوه ذلك القبول وانما اقتصر على المقدمة الاولى لوضوح الباقين ثم قال  
 وثبات المادة لا يمكن الا بهذه النتيجة لان قلنا الجسم المتصل قد تغير  
 له الانفصال ولا بد لذلك الانفصال من محل وليس محله الاتصال فلا بد من شيء اخر  
 كان غير صحيح لان الانفصال عدم الاتصال عما من شأنه ان يتصل والامور العنصرية  
 لا يستدعي محلا ثابتا فلا بد من بيان مغايرة قوة قبول الانفصال لنفس  
 الانفصال بتلك المقدمات ثم بيان انها شريطة بانها من الامور الانشائية التي  
 يستدعي محلا حتى اذا ثبت ان ذلك المحل ليس هو الاتصال ثبت شيء اخر هو  
 الحيواني واقول في هذا الكلام موضع نظر لان اعدام الملكات ليست عدلا  
 صرفة فهي ليست محلا ثابتة كالملكات والانفصال لما كان عدم الاتصال  
 عما من شأنه ان يتصل على ما قال فقد ثبت محله وهو الذي من شأنه ان يتصل  
 ولحق ان مراد الشيخ من ذكر مغايرة قوة الانفصال للانفصال في كلامه  
 هو ادخال ما لا ينفصل بالفعل في الاحتياج ان يقابل ليكون البرهان كليا  
 وايضا التنبيه على وجود القابل للانفصال قبل طرأته وبعده اذ لا يبدان  
 بوجه الاستدلال بوجود الانفصال على وجود القابل له فيظهر انما يحدث  
 حال الاحتياج الدنية من غير ان يستتر وجوده قال وقد ثبت ان غير ما هو  
 ذات المتصل بذاته الذي عند الانفصال يعدم ويوجد غير ذلك وعند غيره  
 الانفصال يعود مثله متجدا **اقول** المتصل بذاته ما دام هو حيويا  
 الذات فهو ذو اتصال واحد متعين ثم اذا صار الانفصال نزال ذلك الاتصال الواحد  
 للتعين فانعدم ذلك المتصل وحدث اتصال اخر انما بان الشخص متصلا اخر  
 بحسبهما فهو عند الانفصال قد عدم ووجد غير ذلك وعند حدوث الانفصال يعود  
 مثله متجدا ولا يعود هو بعينه لان اعادة المعدوم متعنة فاذن الشيء

الذي فيه قوة الانفصال الباقي في الاحوال جميعاً غير المتصل بذاته وهو الحيواني  
 وتلخيص هذا البيان ان يقول لما ثبت ان الجسم لا يتخلو عن اتصال ما في ذاته وانه  
 قابل للانفصال حال كونه متصلاً بقوة قبول الانفصال حاصلة له حال الانفصال  
 ونفس الاتصال ليس بقابلة للانفصال على وجه يكون حال كونها اتصالاً  
 موصوفاً بالانفصال فاذن الجسم شيء غير الاتصال به يقوى على قبول  
 الانفصال وهو الذي ينفصل ويتصل مرة بعد اخرى فهو الحيواني واعلم ان الاله  
 في هذا الباب ان يعلم انه لا يمكن ان يكون الاتصال والانفصال عرضين متساويين  
 على شيء واحد هو موضوعهما وهو الجسم كما سبق الى او هام المشككين  
 في وجود المادة وذلك لان ذلك الشيء يجب ان يكون في ذاته غير متصل  
 ولا منفصل حتى يمكن ان يكون موضوعاً للاتصال والانفصال فهو لا يكون  
 من حيث ذاته بحيث يفرض فيه الابعاد فلا يكون جسماً البتة بل هو  
 للشيء بالمادة ولا بد من انضياك شيء ما متصل بذاته اليه حتى يصير جسماً  
 نذالى الشيء هو الصودرة والمجموع هو الجسم الذي هو في نفسه متصل وقابل  
 للانفصال والذين يجعلون الاتصال عرضاً على الاطلاق ينسبون ان كون الجسم متصلاً  
 في نفسه امره انى مقوم الجسم والجوهر لا يتقوم بالعرض وايضاً ينبغي ان يعلم ان لوخذ  
 الشخصية والتعدد الذي يقابلها ايضا لا تقرر بان للمادة الا بعد تخصصها للاستفاد  
 من الصورة لتوقف على احوال الشبه المنبئية على تنصاف المادة بالوحدة  
 او التعدد حسب ما ذكره الفاضل الشارح وغيره فتكون كما كان تعدد الجسمانية  
 ابعداً بعداً فقام مقتضىها لانعدامها ومحجاً الى مادة تميز في نكاحين لكان  
 تعدد المادة بسبب الانفصال بعد تعدد مقتضىها لانعدام مادة الاولى  
 ومحجاً الى مادة اخرى ويتسلسل الى غير ذلك من الشبهة وذلك لان المادة  
 الموجودة في العالمين غير موصوفة بنفسها بوحدة وجودها بل انما يتبين بها  
 عند تعاقب الصور والفاضل الشارح عارض الشبهة قائماً بتجربة شلى نفى  
 الهيولى وهي ان الهيولى على تقدير ثبوتها ان كان متغيرة فاما على سبب  
 الاستقلال فاذن كان حلول الجسمانية فيها جميعاً كالتباين وانما يمكن ان

بالمخلقة اولى من الجسمية وايضا احتاجت الى هوى اخرى واقام على سبيل التبعية  
 فانما كانت صفة الجسمية ولم يكن الجسمية حالة فيها وان لم يكن متحيزا استحتم  
 حلول الجسمية المختصة بجهة فيها بالبداهة وهذه الوجهة غير مشتملة على اجسام  
 متحصنة فان ما لا يتحيز على سبيل الحلول في الغير لا يخبر بان يكون متحيزا بالانفراد  
 بل ربما يتحيز بشرط حلول الغير فيه ولا يلزم من ذلك كونه متممة لذاته الغير  
**قوله** وهم وتنبيه ولعلنا نقول ان هذا ان لزم فاما يلزم فيما يقبل الشارح  
 والتفصيل وليس كل جسم فيما احسب كذلك اقرب الى هذا هو الوجه  
 وقرير بان يقال انكم استدلتم لمكان وجهي الا انه قد ثبت بان

بالفعل في بعض الاجسام على كونه مغاير للقاء وذا الذي لا يتبعه في سبيل  
 كون جميع الاجسام مغايرة للقاء فان مناهة اليتيم بل الفاعل في سبيل  
 بالفعل كالفلك وغيره من الاجسام الصلبة العنصرية وان كان قبل ان يتبعه التبعية  
**قوله** فان خطر هذا باننا نعلم ان طبيعة الامتداد الجسماني في نفسها واحدة  
**اقول** هذا هو التنبيه المنزله الذي الوهم وهو يتبدل كونه هو ملاك امتداد  
 الجسماني الذي هو الصورة الجسمية المتصلة بذاتها التي لا يبقى هويتها الاستثنائية  
 عند وجود الانفصال كافي الخارج ولا في الوهم يتبدل كونه كل ذي حجم يحجب سطحه  
 طرفيه طرفه من الملاحظة واجب القبول للانفصال وفي الوهم فان مع استحضار  
 وجوب هذا الحكم على هذا الامتداد حيثما الحكم يكون شئ من الاجسام غير مغاير  
 لما يقبل الفصل والوصل العارضين في الوجود والوهم وذلك لتساوي الجميع في هذا الموضع  
 ولما لفهم انما لا يتعلق بهذا المعنى ككون بعضها فلكا وبعضها عنصر وما يجري مجراة  
 واعلم ان الامتداد المذكور قد يمكن ان يؤخذ من حيث هو كلي جديسا كان  
 اوتى عا وقد يمكن ان يؤخذ من حيث هو خاص رجائي وقد يمكن ان يؤخذ  
 من غير اعتبار شئ من ذلك كما سبق في الاشارة اليه في التمهيد الاول وانما يكون  
 اى اخذ موجبه في الخارج ولا شك في وجوده فالشيز اخذه كذلك في الشيز  
 بقوله طبيعة الامتداد فان الطبيعة يطلق على الماخوذ كذلك كما ذكرنا في ان  
 من حيث هو طبيعة شئ واحد ونفسه مغاير لسائر الطبيع **قوله** وانما هو الجسماني

عن القابل والحاجة اليه مقتضاه **اقول** وذلك لان الشيء المأخوذ من حيث هو  
لا يمكن ان يختلف الحكم عليه بالامور المتقابلة معاً فان اختلف فقد اختلف  
لكونه مأخوذاً مع امور يقتضي الاختلاف **قوله** واذا عرفت بعض احوال حاجتها  
الى ما يقوم فيه عرفت ان طبيعتها عين مستغنية عما يقوم فيه ولو كانت  
طبيعتها طبيعة ما يقوم بذاته بحيث كانت لها ذات كان لها تلك الطبيعة  
**اقول** اي اذا صار بعض احوالها وهو امكان طريان الانفصال عليها وامتناع  
وجودها مع الانفصال معرفاً لكونها محتاجة الى قابل يقوم تلك الطبيعة فيه  
عرفت احوال محتاجة الى القابل حيث كانت ولو كانت طبيعتها مستغنية  
عن القابل لكانت مستغنية حيث كانت **قوله** لانها طبيعة نوعية  
محصلة يختلف بالخارجات عنها دون الفصول **اقول** قد بينا ان الطبيعة  
يكون بائياً الاعتبار مادة وبأياً جنساً وبأياً نوعاً فخذ الطبيعة الموجبة  
ليست جنساً لانها ليست بموقوفة على ما يضاف اليها محصلاً ايها ولا مادة  
لانها مقولة على الامتدادات الفلكية والخصرة وغيرها فهي اذن نوعية  
محصلة وانما قال نوعية ولم يقل نوع لانها انما يصير نوعاً بانضافات معني  
المعوم اليها فهي وحدها لا يكون نوعاً بل يكون نوعية وانما ذكر اختلافها بالخارجات  
دون الفصول مع كون الطبيعة النوعية لا محالة كذلك لان الشيء الذي  
يختلف بالفصول وهو الجنس كالحيوان مثلاً يكون مقتضياً في بعض الفصول  
لشيء كالضحك وهو عند تحصيله بفصل كالتأطوق ولا يكون مقتضياً في سائر  
الفصول وكان هذا الكلام جواب عن ايراد نقض للمحكم المذكور  
وهو ان يقال كما كانت الحيوانية مقتضية للضحك في الانسان دون غير  
من سائر الحيوان فلم لا يجوز ان يكون الامتداد الجسماني مقتضياً للضحك  
فيما يقبل التفكاك دون غيره من الاجسام فاجاب عنه بان الامتداد الجسماني  
للموجودة طبيعة نوعية محصلة يختلف بالخارجات عنها فهي ان اقتضت شيئاً  
اقتضته مع جميع الخارجات وفي جميع الاحوال بخلاف الحيوانية التي هي طبيعة  
احسنه عن محصلاته وهي لا يمكن ان يقتضي شيئاً من حيث هي غير محصلة شح

اذا تحصلت بشئ انضاف اليها ودخل في وجودها المحصل فان اقتضت شيئا  
 مع ذلك الشئ الغير المحتاج عنه لم يقتضه مع غيره لانها مع غيره لا يكون ذلك  
 المحصل بعينه قال الفاضل الشارح او من الشائ اولاً في ان الجسمية طبيعية  
 نفعية واحدة بان مهيئتها غير معلومة والاشتراك في قبول الابداد الذي هو معلوم  
 لازم لها والاشتراك في اللواتم لا يقتضي الاشتراك في الملوزمات ناقض الوجود  
 الذي يقتضي في الماهية في الماهية وفي الممكن لا يقتضي ذلك ثانياً  
 بان الحكم بحلول بعض الجسمانيات في محل لا يقتضي وجوب الحلول بل  
 يقتضي صحة فاذن يمكن ان لا يحل فيه البعض الآخر والجواب عن الاول ان  
 الاحتياج الى القابل انما يقتضيه الامتداد من حيث كونه متصلاً بذاته  
 قابلاً للانقسام والتصل بذاته لا ينفصل فهذا القدر معلوم ومشتراك مقتض  
 الحكم وفيه كفاية فلا حاجة بنا الى ما عدا لا مما لا نعلمه وعن المناقصة ان الوجوه  
 ليس من الطبيع الجنسية والنوعية على سبيل بيانها وعن الثاني ان الطبيعة المذكورة  
 يقتضي وجوب الحلول لما ذكره الامكان المحل لعدم الحلول والشكوك التي  
 اوردها على كون الطبيعة الجنسية مقتضية لشئ في بعض الصور دون  
 غيرها بخلاف النوعية المتعلقة بسوا اعتبار الكلمات وتخل بعمل عادة فاذكرنا  
 فلا فائدة بآلتطويل بالاعادة قال وهم وتنبه او عدك تقول ليس الامتداد  
 الجسماني الواحد بقابل للانقسام البتة وانه انما ينفصل الجسم للركب من  
 اجسام بسيطة لاحتمال فيها للانقسام الا الذي يقع بحسب المفروض والاهام  
 وما تشبهها اقول قد ذكرنا في صدر النقط ان الاجسام اما مفردة واما مؤلفة وذكرنا  
 للذهاب الاجسام المفردة بحسب الاحتمال لا لا يفتقر وتبقى حكم الموافقة نقول من  
 المذاهب المتعلقة بهذا الموضوع في الاجسام المتوافقة مذهب ينسب الى بعض اقطاء  
 كذيمقراطيس وغيره وهو قولهم ان الاجسام المشاهدة ليست ببساطة على الاطلاق  
 بل انما هي متألقة من بسائط صغار متشابهة الطبع في غاية الصغر لا تواف للباسط  
 انما يكون بالتماس والتجاوؤ فقط والجسم البسيط الواحد منها لا ينقسم فكما اصله وينقسم  
 وما للجهة المذكورة ومقاديرها في الصغر والكبر واشكالها مختلفة وارجا نزعهم

بعضهم ان مقاديرها متساوية وقد قال ابو البركات البغدادي الى مثل هذا القول  
 فوالله ض واحدة وذكر الفاضل الشارح ان القوم ذهبوا الى ان تلك البسائط كرية  
 الشكل وفيه نظر لان الشيخ حكى في الفن الثالث من طبيعيات الشفا انهم يقولون  
 انها غير متخلفة الا بالشكل فان جوهرها جوهر واحد بالطبع وانما يصدر عنها افعال  
 مختلفة لاجل الاشكال المختلفة وذكر ان بعضهم جعل اشكال المجسمات الخمسة المذكورة  
 في كتاب اقليدس اشكال العناصر والفلك ومنهم من خالفهم في ذلك  
 وذكر اختلافات كثيرة لهم لا فائدة في ايرادها وبالمجملة هذا المذهب هو ما جئنا  
 مذهب مثبت في الاجزاء الا في تسوية الاجزاء بالاجسام وفي تجويز الانقسام الوهمي  
 عليها ووجه تعلقه بهذا الموضوع ان الحجّة المذكورة في نفي الاجزاء انما اقتضت كثر  
 كل ذي حجم قابلا للانقسام الوهمي قابلا للانفكاك وكانت الحجّة المذكورة في اثبات  
 الحيوانية على كون الامتداد قابلا للانقسام الانفكاكي فاذن لو كانت البسائط  
 غير قابلة للانفكاك بل انما يتصل بالتماس وينفصل بزوال التماس لكان اثبات  
 السادة بالحجة المذكورة متعذرا لهذا الوهم هو هذا المذهب والامتداد الجسماني  
 الواحد الذي ذكره الشيخ هو الذي يسميه اصحاب المذهب جسمه واحدا بسيطا  
**قال** فان خطر هذا بيا لا يعلم ان القسمة الوهمية والفرضية او الواقعة  
 بحسب اختلاف عرضين قارين كالسواد والبياض في المبلقة او مضافين  
 كاختلاف محاذاتين او موازاتين او مما استين يحدث في المقسوم  
 اثنيّة ما يكون طباع كل واحد من الاثنيين طباع الاخر وطباع  
 الجملة وطباع الخارج للموافق في النوع وما يصح بين كل اثنين منها يصح بين  
 اثنين آخرين فصح اذن بين المتباينين من الانقبال الرافع للثلاثية  
 الانفكاكية ما يصح بين المتصلين ويصح بين المتصلين من الاشكال الرافع  
 للاختلاف الاتصالي ما يصح بين المتباينين **اقول** هذا هو التنبيه المنزّل للوهم وهو  
 باعتبار التشابه المذكور في طباع تلك البسائط بنوعهم وذلك لان الطبيعة للتشابه  
 انما يقتضي حيث كانت شيئا واحدا غير مختلف فالجزء الواحد الوهمي مرجع  
 الطبيعة يقتضي ما يقتضيه سائر الاجزاء وما يقتضيه الكمال ما يقتضيه الخارج

عن الكل الموافق له في تلك الطبيعة لا اشتراك الجميع فيها ويجب من ذلك تشارك  
جميع هذه الاربعة اما في الامتناع من قبول الانفصال والانفصال او في جواز قبولها  
والاول ظاهر لنفسه والثاني حق فان قيل لعل البعض يمتنع عن قبول ذلك بسبب  
يقارنه قد لا تنزع في ذلك وقد ذهبنا الى القول في الفلاني انما المقصود ههنا هو  
امكان طرياق الفصل والوصل على ما ينسب للمفروضة من حيث طبيعتها المتفق عليها  
يكفي في اثبات المادة والشيء قد خص القسمة الحقيقية والتي باختلاف عرضين  
بالذكر لان اصحاب هذا المذهب يجيزونهما على تلك البسائط بخلاف القائلين  
وقسم المتع باختلاف عرضين الى ما يكون بسبب عرضين قارين والى ما يكون  
بسبب عرضين اذافين واراد بالتقارر بالموضوع في نفسه وبالاضاف  
ما للموضوع بحسب قياسه الى غيره وانما بسط القول بذكر هذه الاقسام  
لان جميع هذه مما يجوزونه فحينئذ ان كل قسمه من هذه يحدث اثني عشر  
في المقسوم ويكون بعد القسمة طباع كل واحد من ذلك الاثنى وطباع  
مجموعهما قبل القسمة وطباع ما يخرج منهما ما يوافقها في النوع والماهية غير  
مختلف فيما يقتضيه وانما قال طباع كل واحد ولم يقل طبيعة كل واحد  
لان الطباع اعم من الطبيعة وذلك لان الطباع يقع بالمصدر والصفة الذاتية الاولى  
لكل شيء والطبيعة قد يختص بما يصدر عنه الحركة والسكون فيما هو فيه  
اولا وبالذات من غير ارادة ثم ذكر انه ولزم من ذلك ان يكون حكم  
المتباينين في قبول الانفصال بحكم المتصلين وحكم المتصلين في  
قبول انفكاك حكم المتباينين **قوله** اللهم الامن عائق فاع خارج من طبيعة  
الامتداد لزم او نازل **قوله** ما اشرنا اليه من ان بعض الاجسام يمتنع  
من قبول الفصل ونحوه بسبب خارج عن طبيعة الامتداد مقارن له  
ويكون لازما في ان الله انما لا يزل في الاجسام الصغيرة الصلبة مثلا  
وكانه حيوانا له ان فيه من سكر الله به من اتصاله عندكم بالخبر الاخر منه  
مثلا ومنفكا عن الله به من سكر الله به من اتصاله عندكم بالخبر الاخر منه  
مع اشتراكه في الخبرين في سكر الله به من اتصاله عندكم بالخبر الاخر منه  
نوعون مثل ذلك في البسائط

المذكورة فيقال له انما تدل على ذلك لما تم وهو ان الصورة الفلكية اعنى النوعية  
 امر ومقارن للاستدلال بها في ما نفي اياه عن قبول الانفصال والاتصال بالغير وانتم  
 فرضتم البسيط متشابهة الطبائع فاذن لا مانع لها من حيث هي **هي**  
 من الانفصال والاتصال **قوله** ولعل هذه الحائق اذا كان لا رها طبيعياً  
 كان لا اثنيانية بالفعل ولا فصل بين اشخاص نوع ذات الطبيعة بل يكون  
 نفيها في شخصه **اقول** معناه ان كل نوع مادي مستلزم لما يمنعه  
 من الانفصال بحسب الطبيعة فمن المستحيل ان يتعدد اشخاصه في الوجود اي لا يكون  
 في الوجود منه الا شخص واحد وهذا معنى قوله ان نفيها عن شخصه وذلك لانه  
 لو وجد منه شخصان لكانا متساويين في الماهية وكان كل واحد منهما قابلاً  
 للانفصال الانفكاكي الحاصل بينهما مع وجود المانع عنه هذا خلف وهذا حكم  
 كلي نافي في العلوم الطبيعية قد انجز الكلام الى ان ذكره في اثناء حل هذه  
 الشبهة واعترض الفاضل الشارح بان حجة الشيخ مبنية على ان الاجسام متساوية  
 في الماهية وهو ممنوع لما ذكره من قبل وذلك سهو منه لان الشيخ يبيحجته  
 على ما سلم من كون البسيط متساوية في الطبع اعترض ايضاً بان الامتدادات  
 الجسمانية غير باقية عند الانفصال ومجردة عند الاتصال فهي امور مشخصة واعلم  
 يمنع الماهية المشتركة عن فعلها وجوابه ان اسلمنا ان وقوع الاختلاف بسبب  
 المواضع ممكن واورد اعتراضات اخر تجرى مجرى هذا من تنبيهه وكل  
 نفع يحتمل ان يكون له اشخاص كثيرة فغلق عن ذلك عائق لازم طبيعي  
 فانه لا يوجد للاتخاص المحتملة ان يكون لذلك النوع اثنيانية ولا كثرة  
 تعرض بل يكون نوعه في شخصه اي لا يوجد ذلك النوع الا شخصاً  
 واحداً وكيف يوجد اثنيانية او كثرة لا شئ من ذلك النوع ونعاً فوق عينه  
 لازم طبيعي **اقول** هذا الفصل لا يوجد في بعض النسخ ويوجد في بعضها  
 مترجماً بالاشارة وفي بعضها بالتنبيه وفي بعضها بالترجمة ويشبه ان يكون حاشية  
 لما ثبتت في المتن سهواً وذلك لانه تقرير للمسئلة المذكورة ومعداة ظاهره قال الفصل  
 الشارح في شرحه كل ماهية اما ان يكون نفس تصورها مانعة عن المتحركة



واذن لا يحصل منها الا شخص واحد ولا يكون واذا ن يكون شخص الشخص الذي يدخل منها في الوجود نرايدا على الماهية فذلك الزايد ان كان لا من الماهية يحصل منها الا شخص واحد لا يقبل الانفكاك والا فيلزم الخلف وفي مصدر هذه القسمة نقل لان الماهية المعقولة لا يكون نفس تصور ما مانعة عن الشهادة الا اذا عني بالماهية غير ما اصطليح عليه **ثم نيب** ليس قد بان لك ان المقدار من حيث هو مقدار او الصورة الجسمية من حيث هي صورة جسمية مقابلة لما يقع معه ويكون صورة فيه ويكون ذلك هيولا لها وشيئا هو نفس لا مقدار ولا صورة جسمية له ولكن هذه هي الحيوانى الاولى فاعرفها ولا تستعمل

ان لا يخصص في بعض الاشياء قبولها بقدر معين دون ما هو اكبر او صغر منه **اقول** يريد بيان صحة وجود التخلل والتكاثر الحقيقيتين قال الفاضل الشارح هذه المسئلة تفريع على اثبات الحيوانى واذا لم يكن من بيان مقومات الحكم المقصود في هذا النمط ساءا ذنبا والمشهور ان عند الجوهري ان العظيم لا يهبط صغيرا الا اذا كان اجزاء مستفدة فبينما او يتخلل بعض الاجزاء وينفصل والصغير لا يصير عظيما الا بالعكس وغير هذين الوجهين عندهم مستبعد جدا فالشيخ انزال ذلك الاستبعاد ببيان يكون الحيوانى غير متقدر في نفسها وكون المقادير اليها متساوية النفس فان ذلك يقتضي تحوير تبدل المقادير عليها فيصير العظيم صغيرا وبالعكس وهذا لا يفيد القطع بوجود التخلل والتكاثر لان هيولى التكاثر ايضا بهذه الصفة مع امتناعها عن الخلوع من مقدارية المعين بسبب تقارنها بل يفيد التمييز وانراة الاستبعاد ولذلك قال الشيخ ولا يستبعد واحترز عن الطلاق بقوله ان لا يخصص في بعض الاشياء وتوجد في بعض النسخ بعد قوله ولا صورة جسمية له ولتكن هذه هي الحيوانى الاولى فتد ها بالاولى لان عادة كل مركب يكون هيولا وان كانت جسيما اشارته يجب ان يكون محققا عندك انه لا يستبعد في ملاء او خلاه ان جاز وجودة الى غير النهاية هذه مشاة تنافه الامانة **ثم** احادي المقادير في العلم الطبعي وهم انضاد ما ليس

منها مسألة اثبات اتحاد الجهات كما سيأتي بعد وهي أيضاً من الطبيعيات  
ومنها مسألة بيان امتناع انفكاك الصورة وما يتبعها اعني المقدار من الحيوان  
وهي من علم ما بعد الطبيعة وليبان هذه للسئلة اورد ما ههنا وقد دل بقوله  
يجب ان يكون محققاً عندك على انها احدى المطالبات الجذلية قال الفاضل الشارح  
لما بين الشئ ان الجسم مركب من الحيوان والصورة اراد بعد ذلك  
ان يبين امتناع انفكاك الصورة عن الحيوان بدهان صورته هذه كل جسم  
متناه و كل متناه مشكل فالجسمية لا ينفك عن الشكل والشكل لا يحصل الا من  
فالجسمية لا ينفك عنها وهذه حجة عول عليها افلاطون في ان الابعاد لا يفارق  
المادة فان الشئ حكى عنه في الفصل الثاني من سابعة الحيات الشفا انه ليس  
يجوز ان يكون بعد قائم لا في مادة لانه اما ان يكون متناهياً او غير متناه والظاهر  
بطول وجود بعد غير متناه محال واذا كان متناهياً فمحصراً في حد محدود  
شكل مقدر ليس الا لانفعال عرض له من خارج لا لنفس طبيعته ولن ينفصل  
الصورة الا لمادة كما فيكون مفارقة وغير مفارقة هذا محال ثم قال هذه المسئلة  
اعني اثبات تناهي الابعاد مبني على اربع مقدمات الاولى ان الابعاد الخبير  
للتناهي لو لم تكن مستعنة لعم ان يخرج من نقطة واحدة امتدادان غير  
متناهيين لا يزال البعد بينهما يتزايد كما في مثلث يستدان الى غير النهاية والثانية  
انه يجب ان يوجد بينهما ابعاد يتزايد بقدر واحد من الزيادات مثلاً يكون  
البعد الاول ذراعاً والثاني زائداً عليه بنصف ذراع والثالث زائداً على  
الثاني ايضاً بنصف ذراع وهلم جرا وينبغي ان يكون الزيادات بتدريج  
واحد ليصير البعد المتزايد بينهما الشتمل على تلك الزيادات غير متناه  
والطول لا تهي اذا اذ انصفنا خطاً وجعلنا احد نصفيه اصلاً وزدنا عليه نصف  
النصف الآخر ثم نصف النصف الباقي وهلم جرا الى غير النهاية وهذا غير  
ممتنع بحسب لفرض ليس بحتال كل مقدار للانقسامات الغير المنتهية  
فاذن كانت الزيادات التي يمكن ضمها الى الاصل غير متناهية والاصل يتزايد  
الا ان نهاية معرانه لا ينتهي الى مساواة الخط الاول النصف فثبت ان

هذه الزيادات اذا كانت يتناقض لا يلزم من كونها غير متناهية ان يصير  
 المزيد عليه غير متناه اما اذا كانت بقدر واحد وكانت متناهية فالمطلوب  
 حاصل ولما كان المثل موجودا في الزايد اختار الشيخ المثل الذي لا ينافي حصوله  
 الزائد الثالثة انه يجوز ان يفرض بين الامتدادين هذه الابعاد المتزايدة  
 بقدر واحد الى غير النهاية فيكون هناك امكان زيادات على اول تفاوت  
 يفرض بغیر نهاية الرابعة ان كل زيادة توجد فانها مع المزيد عليه  
 قد توجد في بعد واحد فكل بعد اخذته وجدت جميع الزيادات التي  
 دونه موجودة فيه ورجع الى المتن فنقول انما قيد الخلق في صدر البحث  
 بقوله ان جاز وجوده لان الخلاء عتده مستلزم الوجود فلا يصح وصفه بكونه  
 متناهيا بل يصح ان يقال لو ثبت وجوده كان متناهيا **قوله** ولا فمن الجائز  
 ان يفرض امتدادان غير متناهيين من مبدأ واحد لا يزال البعد بينهما يتزايد  
 هو بيان المقدمة الاولى **وقوله** ومن الجائز ان يفرض بينهما ابعاد يتزايد بقدر  
 واحد من الزيادات اشارة الى المقدمة الثانية **وقوله** من الجائز ان يفرض  
 بينهما هذه الابعاد الى غير النهاية فيكون هناك امكان زيادات على اول تفاوت  
 يفرض بغیر نهاية اشارة الى الثالثة **وقوله** ولا ان كل زيادة توجد فانها  
 مع المزيد عليه قد توجد في بعد واحد اشارة الى الرابعة قال نخرج في تركيبة  
 الحج عنها **قوله** وايه زيادات امكنت فيمكن ان يكون هناك بعد يشتمل  
 على جميع ذلك الممكن **اقول** شروع في الحجة ومعناه ان كل واحدة من الزيادات  
 التي يمكن وجودها فانها يمكن ان يشتمل عليها بعد وتبين هذه القضية  
**بقوله** والا فيكون ان كان وقوع الابعاد الى حد ليس بالمزيد عليه امكان حصول  
 يشتمل ان يكون قوله وايه زيادات امكنت متعلقا بما جعله من اربعة  
 اي وايه زيادات امكنت اذا اخذت معافاتها ايضا **قوله** في وجوده  
 مع المزيد عليه في واحد ويكون قوله فيمكن ان يكون هناك بعد يشتمل  
 على جميع ذلك الممكن قضية معللة بقوله ولا ان كل زيادة توجد فانها  
 الفاء جوازا بالذات ان لا يلزم ان يكون تقدير الكلام ولا ان كل واحدة من زيادات

وكل مجموع منها موجود في بعد فاذن يمكن ان يوجد بعد يشتمل على مجموع  
الزيادات الممكنة الغير المتناهية وعلى الوجه الذي فسرته التاشرح لا يكون  
اللام للتعليل في قوله ولا تكل ولا لايراد لفظة ان وجهه قال تركيب البرهان  
ان يقال اما ان يكون هناك بعد واحد يشتمل على الزيادات الغير المتناهية  
او لا يكون فالثاني باطل لانه لا يتجاوز ما ان يوجد بين الامتدادين بعد  
لا يوجد فوقه بعد اخر ولا يبيحد والاول توجب انقطاعا مع فرض اللانهاية  
وهو باطل والثاني يقتضي ان لا يكون هناك زيادة الا وهي حاصل في بعد اخر  
فان صدق على كل زيادة انها حاصل في بعد ومتى صدق على كل واحدة  
انها حاصل في غير صدق على المجموع انه حصل في بعد فاذن وجب ان يرض  
بين الامتدادين بعد يشتمل على الزيادات الغير المتناهية مع كونه محصورا  
بين حاصرين هذا خلف فثبت ان القول بلانهاية الابعاد يؤدي الى انقسام  
كلها باطلا قال وجميع هذه المقدمات جليلة الامقدمة واحدة وهي قولنا  
لما كان كل واحدة من تلك الزيادات حاصل في بعد وجب ان يكون الكل  
حاصلا في بعد فان المطالب ان يطالب عليه بالدليل وهذه المقدمة التي يمكن  
اثباتها بالبرهان استمر البرهان والاسقط واقول انه لم يحصل كون الكل حاصلا  
في بعد معللا يكون كل واحد حاصلا في بعد فقط بل جعله معللا بكون كل  
واحد وكل مجموع يمكن ان يوجد ايضا حاصلا في بعد والفاضل التاشرح لما جعل  
قوله واثبة زيادات امكنت غير متعلق بالمقدمة الرابعة حصل له من تفسيره  
المذكور ونظمه البرهان على وفق تفسيره مقدمة غير جليلة واما على الوجه  
الذي فسرناه فليس كذلك لانه اذا ثبت حصول كل مجموع موجود في بعد  
مجموع الزيادات الغير المتناهية مجموعا موجودا وجب حصوله ايضا في  
بعض ما كانت هذه القضية يعنى الحكم بوجود بعد يشتمل على زيادات غير  
بينة قصد اثباتها باطل تقييدها وهي قوله والافتيكون امكان وقوع الابعاد  
الى حد ليس للزائد عليه امكان **اقول** المراد منه بيان الحال الذي يلزم  
من عدم بعد يشتمل على جميع الزيادات فالمضى انه لو لم يوجد بعد يشتمل على

فإنه لا يمكن أن يكون هناك بعد لا يحصل ما فيه من الريادات فبعد  
آخر ولا يوجد بعد فوق ذلك البعد فيكون إمكان الأبعاد المفترضة بينها  
محدوداً بعد معين لا يمكن أن يبعد ما هو أزيد منه **قوله** فيكون  
إنما يمكن وجوب المشتغل على محدود من جهة عند الحد الذي في التقابل أقول

يعني يلزم من ذلك ان لا يوجد بعد شتم الاعلى عدد يتصل به مستأخر من جملة  
الاجساد الغيبية المتناهية التي هي موحدة بالقوة **قوله** فيصير البعد بين الامتداد  
محدودا في التزايد عند حد لا يتجاوز في العظم **اقول** اي اذا كان لا مكان

الابعاد التي يفرض بينهما نهاية فوجب ان يتصل البعد بينهما الى بعد لا يوجد  
ما هو اعظم منه **قول** وهذا في مقتضى الانه لا يوجد بعد بينه وبين غيره  
**اقول** اي اذا انتهى الى بعد لا يوجد ما هو اعظم منه فوجب ان يتصل  
والا مكنت الزيادة على اكثر مما ينبغي

وذلك محال أقول أي ان لم يبق فرع الا من كان من قبيل يوحنا المعمدان  
انه اعظم الابداد ورحم يوحنا بعد شينسل على اكثر النجاة للمذمومة التي فرضت عليه كيان  
الا شتمال على اكثر منها وهو محال فقول: هو و هو خدعت التي: أي شتمها بسبب خدش

المحدود بحسب الفرض الأول قال وقد لهم من حين جعل ذلك أنه لو لم يترك بعد واحد  
عشتملا على الزيادات الغير الممتدة هبة اشتمل القطع الامتدادين مع فرضهما  
غير متساويين والشئ ثم يصح به اعتمادا على فرض المتعذر قوله فبين ان يكون

وحيثما ظاهر قال فان قيل الحجة مبنية على فرض بعد هو آخر الابداء وذلك لا يمكن الا

فرض تناهى الاستدرايين اذ لو كانا غير متناهيين لكان لا بعد الا فوقه  
بعد فلا بعد هو اخر الابعاد فاذن دليلكم مبني على مقدّم لا يمكن اثباتها  
الا بعد اثبات المطلوب فنقول لا شك انا اذا فرضنا الابعاد غير متناهية لم يمكن

ان يشار الى بعد واحد يكون مشتملاً على تلك الزيادات الغير المنتهية ولكن ذلك لا يضرنا لاننا نقول القول يكونان غير متناهيين يؤدى الى القول بكونه

متناهيين فيكون خلفاً وذلك لاننا نقول اما ان يكون بعد مشتمل على جميع  
الزيادات او لا يكون فان كان فوجب ان لا يكون بعد آخر فوقه لانه لو كان  
بعد فوقه لما كان هو مشتملاً على زيادة البعد الذي هو فوقه فلم يكن  
مشتملاً على جميع الزيادات وان لم يكن هناك بعد مشتمل على جميع تلك الزيادات  
كان في تلك الزيادات بعد غير مشتمل عليه والذي هو غير مشتمل عليه وجب  
ان يكون آخر الابعاد اذ لو لم يكن آخر لا بعدا لكان فوقه بعد آخر ويكون ذلك  
الفوقاني مشتملاً عليه وقد فرضناه غير مشتمل عليه هذا خلف فثبت ان الشك  
المذكور معك لهذه الحجة اقول هذا القسم الاخير الذي فرض فيه البعد غير  
مشتمل على الجميع متصل غير واضحة اللزوم كان تطرق خلل الى هذا الكلام فاما يكون  
منه وقد ذكر هذا الفاضل في اجوبة اعتراضات شرف الدين محمد المسعودي  
هذا المعنى بعبارة اخرى وهي ان كل واحد من الزيادات الغير المتناهية  
اما ان يكون حاصلاً في بعد آخر فوقه او لا يكون فان لم يكن كل زيادة  
حاصلة في بعد آخر كانت هناك زيادة غير موحدة في بعد آخر فلا يكون في تلك  
الزيادة بعد آخر اذ لو كان كانت تلك الزيادة موحدة في غير قد انقطع فكانا  
متناهيين وان كان كل زيادة منها حاصلة في الغير فما ان يكون الكل حاصلاً في بعد  
او لا يكون ومحال ان لا يكون لاننا قد بينا ان البعد العاشر مثلاً ليس فيه زيادة على  
التاسع فقط بل هو عبارة عن البعد الاول مع مجموع تلك الزيادات الى البعد  
العاشر فظاهر ان تلك الزيادات بأسرها موحدة في بعد واحد وذلك محال  
من وجهين الاول ان ذلك البعد غير متناه مع كون حصواته اربعين حاصرين  
الثاني ان البعد المشتمل على جميع الزيادات ان كان فوقه بعد آخر فهو غير مشتمل  
على الجميع لانه لا يشتمل على ما فوقه وان لم يكن فوقه بعد آخر فقد انقطع  
الامتدادان فالقول بلانهاية الامتدادين يقتضي الى اقسام كلها باطلاً  
وافتراض من ان ايراده ان تالي المتصلة المذكورة اعني وجود بعد لم يشتمل عليه  
بعد آخر جعله لان ما هناك لعدم حصول جميع الزيادات في بعد ههنا لعدم  
حصول كل زيادة فصارت هذه المتصلة واضحة اللزوم بخلاف تلك وانما بقى الالتباس

ههنا في استلزام كون كل زيادة حاصلة في بعد لكون الكل حاصلاً في بعد على ما من ذكره فهذا ما يمكن ان يقال في هذا الموضع وانما اقتفينا كلام الشارح لانه بذل الجهد فيه قال وقد يستبان استحالة ذلك ايضا من وجوه اخرى يستبان فيها بالحركة اولاً يستعان ولكن فيما ذكرناه كفاية **اقول** الوجه الذي يستعان فيه بالحركة هو المبني على فرض صكرة يخرج من مركزها قطر مواز للخط غير متناه يجب ان يسامته بعد الموازاة بحركة الكرة فيلزم ان يوجد في الخط اول نقطة يسامتها القطر يستحيل ان يوجد للوجود نقطة يسامتها قبل كل نقطة فيلزم الخلف والوجه الذي لا يستعان فيه بالحركة هو المبني على تطبيق خط غير متناه من احد وجهيه دون الاخرى على ما يبقى بعد ان يفصل الجبهة التي يتناهي فيها قدرها منه وبيان امتناع تساويهما لا امتناع كون الجزء مساوياً للكل وامتناع التفاوت في الجبهة التي تناهيا فيها لفرض التطبيق فيلزم الخلف من وجوب تناهيهما في الجهة التي كانا غير متناهيين فيها وهما مشهور ان **قوله** اشأ فقد بان لك ان الامتداد الجسماني يلزمه التناهي فيلزم منه الشكل اعني في الوجود **اقول** يريد ببيان امتناع اشكال الصورة الجسمانية عن الحيوان فين اولاً لزوم الشكل للصورة تنفيهاً للتناهي ثم يبنى البرهان عليه اما بيان الاول فهو ان الشكل وان قيل في تعريفه انه ما احاط به حد واحد او حدود لكنه اذا حقق كان مهيته من الكيفيات المختصة بالكميات والحد في هذا الموضع هو انتهائية فكان المفهوم من الشكل هو هيئة شئ يحيط به نهاية واحدة او اكثر من واحدة من جهة احاطتها به فاذا انشئ المتناهي يلزمه ان يكون ذا شكل ولا امتداد الجسماني متناه فهو ذو شكل وهذا معنى قوله فقد بان ان الامتداد الجسماني سيلزم منه التناهي فيلزمه الشكل وفائدة قوله اعني في الوجود ان الامتداد لا يستلزم الشكل من حيث مهيته لانه يمكن ان يتصور غير متناه وحده لا يكون ذا شكل بل انما يستلزمه من حيث انه في الوجود لا يفك عن شكله بالوجوب تناهيه **قال** فلا يتخلوا ما ان يكون هذا فلا يلزم منه ولو انقر بنفسه عن نفسه او ليخفه ويلزمه لو انقرم بنفسه عن سبب فاعل مؤثر فيه او يلزم بسبب

الحامل والامور التي يكتنفها **الحامل** **اقول** قال الفاضل المشار به تركيباً للجهة ان يقال  
لزوم الشكل الجسمية اما ان يكون لنفسها اولاً فيكون حالاً فيها او لمّا يكون  
محلاً لها او لمّا لا يكون محلاً لها او محلاً لها وهذه اقسام ثلثة وثلاثون  
لظهورها وذلك لان الحال ان كان لازماً كان حكمه حكم نفس الجسمية واقضاء  
ما يقتضيه الجسمية وان لم يكن لازماً فليستحيل ان يكون علة لوجودها  
لازم اعني الشكل وباقي الاقسام مذكورة اقول كلام الشيخ مشعر بان الاقسام  
ثلثة ووجه ان يقال لزوم الشكل الجسمية اما ان يكون من حيث هي  
منفردة بنفسها عن المادة وما يكتنفها او لا يكون كذلك بل يكون للمادة  
للمادة ولو لاحقاً في ذلك اللزوم والاول اما ان يكون لنفس الجسمية او شيئ  
غيرها وهما القسمان اللذان قيد اللزوم فيهما بانفراد الامتداد بنفسه  
فخذ ثلثة اقسام لارابه لها ويظهر منه ان تربع القسمه وحذف احد اقسامها  
مما لا حاجة اليه ولا هو مطابق للمتن **قال** ولولنا من منفرداً بنفسه عن نفسه

تشابهت الاجسام في مقادير الامتدادات وهيات التناهي والتشكل  
وكان جزء المفروض من مقدار ما يلزم منه ما يلزم كله **اقول** هذا  
اول الاقسام وهي ان يكون الشكل قد لزّم الامتداد عن نفسه حال كونه  
منفرداً عن المادة وما يكتنف المادة من اللواحق كالفصل والوصل وسائر  
ما يحتاج فيه الى المادة من الانفعالات وقد بين فساد هذا القسم بلزوم التشابه  
اولاً في نفس المقادير وذلك لان الاختلاف فيه انما كان بسبب الفصل  
والوصل والتخايل والتكاثر والكيفيات المختلفة المتقضية لذلك بالجملة  
بسبب انفعالات المادة من غير ما تنفع بها يتبع المقادير وهيات التناهي  
والتشكلات وانما قال هيات التناهي ولم يقل التناهي لان التناهي  
الاختلاف فيه والفرق بين هيات التناهي والتشكل هو الفرق بين البسيط  
والمركب وذلك ان هيات التناهي امر يعرض للشيء المتناهي والتشكل هو اعتبار  
الشيء مع ذلك العارض ثم **قال** فترى ان يلزم كل جزء غير فرض من الامتداد  
ما يلزم الكل من مقداره وقوله فيكون فرض القليل والكثير منه واحداً **اقول** اي



لو فرض اقل قليل من الامتداد كان الموفق من المقدار ما لو فرض اكثر كثير منه وان  
لا يكون التجزئية ولا الكلية ولا القلة ولا الكثرة والفرض بيان امتناع فرض الكلية  
والتجزئية في الاصل بان وضعهما بالفرض يستلزم فيهما الا بان يعكسون فرضهما  
ممكنا من حيث الفرض ويلزم الحال من جهة تشابه احوالهما بعد الفرض في ذلك كان  
الاختلاف الكل والتجزئة فرع على المتعارف والتعارف في الامتداد لا يتصور الا بعد وجوب  
المادة فالحاصل ان الحال الاخرم في هذا القسم شئ واحد وهو عدم التقاين والاختصاص  
وانما عجز الشيخ عنه بلوارمه لا يفسد في الفاضل الشارح قوله هو الامتداد  
الجسماني في هذا القسم مقارنة لجميع العوارض المادية كالسائط والتركيب وقبول  
الانقسام والالتيام والكلية والتجزئية منفعة عن الغير والخير فاعل فيه هل ما هو  
عليه في الوحي قال انه اسقط اسم المادة منه وحرر التفظ به قولا فقط فيه  
وقرر قول الشيخ بان الاخرم لهذا القسم ثلاث محالات احد هما تشابه المقادير  
والثاني تشابه الاشكال والثالث تشابه الكل والتجزئة في عوارضها على ان كل واحد  
منها محال برأيه ثم راعى في الاعتراض حل كل واحد ببيان امكان  
الاختلافات العائدة الى العوارض المادية المذكورة واطنب القول فيه بما  
لا يحصله الناظر فيه الا على سوء فهم قائم له حاشاه عن ذلك وان كان فساد جميع  
اعتراضاته ظاهرة مما قرناه فلا فائدة في ايرادها قال ولو لم يزل ذلك بسبب  
فاعل مؤثر وهو منفرد بنفسه لكان المقدار الجسماني قابلا في نفسه من غير  
هيوالات الفصل والوصل وكان له في نفسه قوة الانفعال وقد بان استحالته  
اقول هذا هو القسم الثاني من الثلاثة وهو ان يكون الشكل قد لزم  
الامتداد الجسماني بسبب فاعل صباين للامتداد مؤثر فيه والامتداد منفرد بنفسه  
عن المادة وعمما توجيه مادة من الواحق وقد بين فساد هذا القسم بلزم  
كون الامتداد الجسماني في نفسه من غير هيوالات قابلا للفصل والوصل  
لان الغاية بين الاجسام لا يتصور الا بالفصل بعضها من بعض واتصال بعضها  
ببعض وذلك من لواحق المادة المستلزمة لوجودها كما مر بالجملة  
لا يمكن ان يحصل الاختلافات المقدارية والشكلية عن فاعلها في الامتداد

الا بعد كونه متبائلا ان سيفعل ويكون فيه قوة الانفعال التي من لواحق المادة  
 فان حصل لها يقتضي كونه ماديا وقد فرضنا منفردة عنها كونه ما اورد  
 القاضل الشارح ههنا وهو ان كون الجسم قابلا لا لشكل لا يقتضي كونه  
 قابلا للفصل والوصل لان الاشكال قد يختلف من غير انفصال الجسم واشكال الشئ  
 المتبدل له جسم للتشكلات المختلفة ليس بقادر في الغرض لان الشئ لم يجعل  
 الزم المجال مقصودا على لزوم الفصل والوصل بل عليه وعلى لزوم الانفعال  
 بدل دليل قوله وكان له في نفسه قوة الانفعال ومعلوم ان اشكال  
 الشئ لا يمكن ان يتبدل الا بعد ما كان انفعاله واقعا علم انه الزم  
 المجال في القسم الاول بجميع الوجوه العائدة الى الفاعل والى القابل جميعا  
 وفي هذا القسم بالوجوه العائدة الى القابل فقط فتقوله فيبقى ان يكون  
 بمشاركته من الحاصل اقول اي لما ظهر فساد القسمين المذكورين تعين  
 كون هذا القسم حقا ويوجد في بعض النسخ بعدة للمهيول ان في تأييد وجوب  
 ما لا بد للصورة في وجوبها منه كالتأني والتشكل وهذا نتيجة البرهان  
 المذكور ونبت منه احتياج الصورة الجسمية في وجودها وتخصها الى  
 الهيول لا في اهايتها فان هي لا ينفصل عن الهيول وذلك هو المطلوب  
 قولا وهم وانما اوردنا في هذا ايضا ليلزم في انشاء احد  
 النسخ المفروض من الفلاني ليس له شكل اتفك فترى قول ان الشكل للفلاني  
 مقتضى طباعه وطبعه الجزء وطبع الكل واحد اقول هذا شك يدعى على  
 ما اقبل به القسم الاول من الثلاثة المذكورة في الفصل المتقدم وتقر به انكم  
 قلتم لا يجوز ان يكون سبب لزوم الشكل للامتداد المنفرد عن القابل هو نفس  
 الامتداد لان الامتداد لهما كانت له طبيعة واحدة وجبا ان يكون مقتضيه  
 تلك الطبيعة واحدا ليلزم منها ان يكون شكل الكل والجزء واحدا ثم انكم معترفون  
 بان شكل الجزء المفروض من الفلاني لا يمكن ان يكون شكل الكل مع انكم تذهبون  
 الى ان الشكل للفلاني مقتضى طباعه الذي هو في الجزء والكل واحد وانما جوبنا  
 اختلاف الشكل في الفلاني مع عدم اختلاف مقتضيه فلم لا يتجوز منه مشله

والامتداد المذكور فقولاه فهذا ايضا اشارة الى قوله في الفصل المتقدم  
وكان الجزء المفروض من مقدار ما يلزم منه ما يلزم ككله وبثبته بقوله انشاء  
اخر على ان هذا الاشكال ليس في الفلك وحده بل في جميع البسائط اذا كانت  
احكام الكل والجزء فيها كالارض الخالفة لبعض اجزاءها في توسط الاجرام  
وقيد الجزء بالمفروض لان البسيط انما يتأخر وجود جزائه عنه بخلاف المركب  
ويكون تجريئة لاحد الاسباب المذكورة فان وجب تقييده بالسبب لما كان  
الفرض اعم الاسباب خصة بالذكر فقولاه فقول لك تريد ان يفرق بين الصورتين  
بما يقتضى لزوم الحال المذكور في احديهما دون الاخرى وتقريره محملا على الفلك  
له مادة قد عرض له بسببها الكلية والتجزئية وفاعل واجب حصول المقدار  
والشكل فيها فيصيرها كلاً ومنع ذلك السبب بعينه ان يكون  
لما يفرض جزءاً لله بعدة مثل ذلك لاستحالة ان يكون الجزء كالمثل اذ لم الجزء  
جزءاً او الكل كلاً وما الامتداد المنفرد عن المادة فلا يتصور له جزء ولا كل  
فضلا عن سائر عوارضها بل لا يتصور فيه اختلاف ولا تغير فان لم يحكمه  
حكم الفلك وما يجري مجراه **قوله** ان الشكل قد حصل للفلك من طبيعة  
قوة اوجبت له تلك الجسمية ولم يكن ذلك لها عن نفسها او عن جرميتها  
فلما وجب لها ذلك وجب بايجاب ذلك السبب ان لا يكون لما يفرض

بعد ذلك جزءاً اما للكل لكونه جزءاً مفروضاً بعد حصول صورة الكل صورة الكل  
**اقول** معناه ان الشكل حصل للفلك عن طبيعة قوة اوجبت له تلك  
الصورة الجسمية للعينة المختصة به ثم ذلك الشكل المعين الذي لزمها ولم يكن  
الشكل لها عن نفس هيولاه ولا عن صورتها الجسمية ويريد بتلك القوة الصورة  
النوعية للفلك والقوة اسم لمبدأ التغني من شئ في غيره من حيث هو غيبية  
والطبيعة يطلق على معان متناسبة والمراد منها هو الذات نفسه او يصدر عنه  
الفعل لذاته فطبيعة القوة هي ذات الشئ الذي يصدر عنه التغني لذاته  
في غيره او المصدر الذي من الشئ الذي يصدر عنه التغني في غيره ثم قال  
فان رجعا لمبدأ الفلك الى الامتداد والشئ واجب بايجاب ذلك السبب

المدكور الموجب تلك الصورة والشكل للهيولى ان لا يكون صورة الكل  
ولا شكله لما يكون بالفرض بعد حصول صورة الكل جزءا له وقد وجب ذلك  
لكونه بالفرض جزءا للكل بعد حصول صورة الكل اى لما اوجبت الصورة  
النفعية للهيولى الامتداد المعين والشكل المعين اوجبت ان لا يكون للجزء  
الحادث بعد الكل مثل ما للكل لكونه جزءا احادنا بعد الكل وقد اختلفت  
النسخ منها ففى بعضها تكرار لفظة صورته الكل احديهما مخصوصة لكون الحصول  
مضاهيا ليهما والاخرى مرفوعة لكونها فاعلا قوله لا يكون معنى لا يكون  
للجزء صورته الكل بعد حصول صورته الكل وهو لا يصح وفى بعضها لم يتكرر لفظة  
صورته الكل ويمكن فاعل لا يكون ضميرا يعود الى لفظ ذلك فى قوله فاعلا  
وجب لها ذلك يعنى الشكل المتقدم ذكره ويجوز ان يكون فاعل قوله لا يكون  
هو ما فى قوله ما للكل ويكون على هذا التقدير ما هذه موصولة بمعنى الذى  
**قال** فحذاه عن عارض وما نه وبسبب مقارنة ما يقبل تلك الصورة ويحتملها و  
ينجزى بها **اقول** اى هذا الحال للفلك عن عارض وهو معنى الكل والجزء والمضا  
احد عما الى الآخر وما نه وهو كون الجزء جزءا مفروضا بعد حصول الكل  
فان هذا المعنى هو المنع من قبول ما يقتضيه السبب المذكور وبسبب  
مقارنة المادة القابلة للصورة الجسمية الحاملة اياها المتجزئة معها ببيان  
الانفصال عليها **قال** واما المقدار لو انفرد لم يكن هناك شئ يوجب شيئا  
الطبيعة المقدارية وتلك الطبيعة هى واحدة لم تنصرك ولا غير كل بحسب ذلك  
الفرض لا من نفسها ولا من علة ولا من مقارنة قابل فلا يجب ان يستحق شيئا  
مما لا يختلف فيه حتى نفس الكلية والجزئية فليس يمكن ان يقال ههنا  
لحقها من غير ما شئ بحسب امكان وقوة ما او صلوح موضوع محو قاسا بقا  
شئ تبع ذلك ان صار ما هو كالجزء بحالة مخالفة **اقول** يريد ان المقدار  
لو انفرد لم يكن الكلية والجزئية اصلا فضلا عما يلزمهما لان نفس طبيعة واحدة  
فلا يقتضى الاختلاف بالكل والجزء فليس هناك علة فاعلة ولا مادة قابلة فاذن  
الاختلاف هناك ويختلف النسج ههنا ففى بعضها هكذا لم تنصرك لا

وغير كل بحسب ذلك الفرض لا من نفسها ولا من علّة ولا من مقارنة قابل وهي  
 اصحّ وفي بعضها الا من نفسها لا من علّة ولا من مقارنة قابل وقد يرد له تصير  
 كلا وغير كل بحسب الفرض المذكور في الفصل المتقدم الا من نفسها لا من علّة  
 ولا قابل هناك والاختلاف من نفسها باطل لانه لا يجب ان يستقيم الاختلاف  
 شرقال فليس يمكن ان يقال ههنا الحقها شئ من غيرها يعنى الفاعل شرقال  
 بحسب امكان وقوة ما يعنى المادة التي تحتاج الاستداد الجسمي اليها لكونه صورة  
 شرقال او صلوح موضوع يعنى الموضوع الذي يحتاج المقدار والشكل اليه  
 لكونها عرضين وتفيد بهما لان الفلك فيه فاعل هو الصور والنوع عريّة  
 ومادة هي هيولا وموضوع هو جرم الفلك فتوجب ذلك الحق ان خالف الجسم  
 فيه الكل واعتراض الفاضل الشارح بان تعليل اختلاف الفلك في الكلية والجزئية  
 بالمادة غير صحيح لان مادتي الكل والجزء ان اتخذتا كانتا بصورة وجزءا حاكما  
 في محل واحد ولعل يمكن احدهما اولى بالكلية من الآخر وان تباينتا كانتا المادة فتخالف  
 في الكلية والجزئية وحر ان احتاجت الى مادة تسلسلت المواد والا فالصورة  
 ايضا وحدها يتخالف فيهما من غير احتياج الى مادة فان قيل تقدم الصورة  
 في الوجود والحلول على جزءها بسبب لكونها اولى بان يكون كذلك لانه قلنا  
 وليكن نذر من اتي الوجود وحده سبباً في المنفردة عن المادة والجواب ان المادة  
 هي منشأ الاختلاف فهي يحتاج بذاتها وتحتاج غيرها من الصورة والاعراض  
 المادية بها كالزمان الذي يقتضي التقدم والتأخر لذاته وتصير الاشياء متقدّمة  
 ومتأخّرة بسببه على ما سبق بيانه فلذلك احتاجت الصور  
 لثلاثة احوال انها الى المواد ولصحة هي الى غيرها تنبيه هذا الحاصل  
 احدهم الوضع من قبل اقتران الصورة الجسميّة به **اقول** يريد  
 بيان ان كون المصوّل ذات وضع امر لا يقتضيه ذاتها بل انما يستفيدة  
 من الصورة الجسميّة وهذه مسألة يكتفى عليها البرهان على امتناع الحكم  
 المصوّل عن الصورة الجسميّة وذلك لان البرهان عليه انها لو انفكت  
 عن الصورة الجسميّة لكانت اذات وضع وغير ذات وضع والقسمان باطلان

أما الأول فلا تميزه منافع المحكم المذكور وما الثاني فلما ذكر فيما أتيت في هذا  
الفصل والعوض بطلان على مدان منها كون الشيء بحيث يمكن الإشارة الحسية  
اليه ومنها حال الشيء بنسب نسبة بعض الأجزاء الى بعض ومنها ما هو المقولة  
المشهوره والمراد ههنا هو الأول والمضى ان الضرورة الجسمية هي العلة في كون  
الحيوان ذات وضع ويتبين منه انها هي التي يفيد تشخيص الحيوان وتعيينها

على ما سيأتي بعد قال ولو كان له في حد ذاته وضع وهو منقسم كان في حد  
ذاته فاجمع أقول أي لو كان الحامل وضع وهو قائم بذاته خال عن الصورة  
فلا يحتاج الى ان يكون منقسما على الإطلاق وفي جميع الجهات او لم يكن فان كان  
منقسما في جميع الجهات كان بانفراد ذاته عن الصورة حتماً واجمع وقد كان

حاملا للجسم هذا خلف قال وغير منقسم كان في حد ذاته مقطع منتهى إشارة  
أقول وهذا هو القسم الذي لا يكون الحامل فيه منقسما على الإطلاق غير منقسم  
عطفت على قوله وهو منقسم يريد به ان الحامل ان كان بانفراد ذاته ذا وضع وكان  
غير منقسم كان بانفراده مقطع ومنتهى إشارة وذلك لان الإشارة امتداد

يتبدى من الشئ ويؤتى الى المشار اليه وينقطع انتهائه بما لا ينقسم في جهة ذلك  
الامتداد لانه لو انقسم في تلك الجهة لكان وراء المقطع شئ من المشار اليه فإذا  
لا يكون المقطع مقطعا وكل مقطع إشارة فهو ذو وضع غير منقسم وكل ذي  
وضع غير منقسم فهو عند فرض إشارة يمتد اليه ولا يتجاوزه يكون مقطعا لها  
وهذا هو المراد من قوله او غير منقسم كان في حد نفسه مقطع منتهى إشارة قال

نقطة ان لم ينقسم البتة وخط انه سطحي ان انقسم في منتهى إشارة أقول ان

الشيء انما لا يتجاوز في جهة واحدة او يتجاوزها في جهتين او يتجاوزها في جهتين  
في جهة واحدة او يتجاوزها في جهتين او يتجاوزها في جهتين او يتجاوزها في جهتين

انما يتجاوزها في جهة واحدة او يتجاوزها في جهتين او يتجاوزها في جهتين او يتجاوزها في جهتين

انما يتجاوزها في جهة واحدة او يتجاوزها في جهتين او يتجاوزها في جهتين او يتجاوزها في جهتين

كونها أحد هذه الأشياء يتبين من تصور ما هيّا فافان للجسم والخط والسطح  
 لكونها متصلة الذوات قابلة للانفصال يكون محتاجة الى حامل فهي بالخط  
 والنقطة لا يمكن ان يكون الاحالة في غير ها والا كانت حيزاً  
 لا يتجزى والحامل لا يكون حالاً فهو ليست بنقطة ولو ضوح هذه المعاني  
 لم يتعرض الشيء لبياها ووسم الفصل بالتنبيه لانه لم يتجزى فيه الا الى القسمة  
 تشبيه فلو فرضنا هيولى بلا صورة فكانت بلا وضع ثم لحقتها الصورة  
 فصارت ذات وضع مخصوص **اقول** يريد بيان امتناع حلول الصورة  
 في الهيولى الجردة عنها وبه يتبين القسم الثاني من البرهان المذكور **الفصل**  
 للتقدم وتقريره انا لو فرضنا هيولى بلا صورة جسمية فكانت بلا وضع بالضرورة  
 لما شتر فرضنا ان الصورة لحقتها وصارت ذات وضع بالضرورة لا امتناع  
 وجود جسم غير ذي وضع لكان لا يتخلو اما ان لا يتحصل الهيولى في موضعه من  
 المواضع او يتحصل في جميع المواضع او في بعضها دون بعض والاول والثاني  
 من هذه الاقسام محالان بيد نهة العقل والثالث ايضا محال لان ذلك الموضع  
 اما ان لا يكون اولى بها من غيره او يكون اولى فان لم يكن اولى فكانت نسبته  
 النسبة الى جميع المواضع فكان حصولها في ذلك الموضع دون غيره  
 ترجيحاً لاحد الامور المتساوية من غير مرجح وهو محال بالبد نهة وان كانت  
 اولى بها فالاولوية اما ان كانت حاصلة قبل ان يلحقها الصورة او حصلت  
 بذلك فهلان تسمان وهما ايضا محالان مع ان لكل واحد منهما نظيراً  
 في الوجود والشيء اورد هما وورد نظيرهما وبين الفرق بينهما وبين النظيرتين  
 واعرض عن ذكر الاقسام المحالة بالبد نهة لايجاز **قال** فليس يمكن ايضاً ان يقال  
 ان ذلك لان الصورة لحقتها هناك كما يمكن ان يقال لو كانت في صورة يوجبها  
 وضعت هناك او كان قد عرض لها وضع هناك ثم لحقتها الصورة الاخرى وانما ليس  
 يمكن فيما نحن فيه لانها مجردة بحسب هذا الفرض **اقول** هذا بيان امتناع القسم الاول  
 والفرق بينه وبين نظيره اما بيان الامتناع فبيان هذا لا يمكن ههنا لان الهيولى قبل الصورة  
 كانت غير متعلقة بالموضع الذي حصلت فيه مع الصورة فلا يمكن ان يقال ان ذلك حتى حصوله

ذلك الموضع انما كان لان الصوارة انما لحقتها هناك وذلك لان الحيوان لم يكن  
 هناك ولا في موضع آخر ثم اشار بقوله كما يمكن ان يقال الى تطبيق في الوجود  
 وهو ان يكون الحيوان في صورة يوجب لها وضعاً هناك كجزء من الهواء مثلاً  
 في موضعها الطبيعي فان صورته الهوائية يوجب لها وضعاً هناك او كان قد خرج  
 لها ومنهم هناك كجزء من الهواء ايضاً اخرج بالقسمة من موضعه الى الوضع الطبيعي  
 للماء ففرض لها وضع هناك ثم قدمت صورة الجزئين بسبب تحت صورة الماء  
 بما دتما هناك فحصلت الحيوان مع الصورة اللاحقة بها في موضع خاص يكون  
 ذلك الموضع اولى بها والا لولية كانت حاصلة قبل هذا الحق بحسب الصورة  
 السابقة والاحوال العارضة لها ثم اشار بقوله وانما ليس يمكن نحن فيه  
 لانها مجردة بحسب هذا الفرض الى الفرق المذكور قال وليس يمكن  
 ايضاً ان يقال ان الصورة عينت لها وضعاً مخصوصاً من الاوضاع الجزئية  
 التي تكون الاجزاء على واحد مثلاً كاجزاء الارض كما يمكن  
 ان يقال في الوجه الذي ذكرناه من تخصص وضع جزئي بسبب تحت  
 الصورة وهناك وضع جزئي لحوائج تخصص اقرب المواضع الطبيعية  
 من ذلك الموضع كاجزاء من الهواء يصير مأوى يكون موضعه  
 الطبيعي متخصصاً بحسب موضعه الاول وهو اقرب مكان طبيعي للمياه  
 مما كان موضعاً لهذا الصائم ماء وهو هو وانما لا يمكن هذا ايضاً لانا  
 جعلنا ما مجردة اقول هذا بيان امتناع القسم الثاني وهو ان يحصل الاولوية  
 بعد ان يلحق الصورة بالحيوان وبيان الفرق بينه وبين نظيره في الوجود اما بيان  
 الامتناع فهو ببيان تساوي نسبتها الى جميع المواضع التي يقتضيها الصورة التي  
 يلحقها في اذن يكون متساوية النسبة اليها بحسب ذاتها وبحسب الصورة  
 وحسب استحصال حصصها في بعضها وهو المراد من قوله وليس يمكن ايضاً  
 يقال ان الصوارة عينت لها وضعاً مخصوصاً من الاوضاع الجزئية التي يكون  
 لاجزاء كل واحد مثلاً كاجزاء الارض وانما قيد هذا القسم بهذا القيد لئلا  
 يقال الصوارة النوعية التي يقارن الصورة الجمعية على ما سندها



انما يقتضى تعيين الموضع لكون كل صورة نوعية مقتضية لجزء مخصوص  
 دون غيره وذلك لان الحيز الطبيعى اجزاء كثيرة وحصول الحيولى مع الصورة  
 فى احد هادون غير يقتضى اولوية فلاجل هذا خص الغرض بالقيود المذكور  
 ثم اشار بقوله كما يمكن فى الوجه الذى ذكرناه الى نظيرة فى الوجه ونحو ذلك  
 هو الوجه المثال الاول الذى كان الموضع السابق واجبا لاعارضا بحسب الصورة  
 السابقة اعنى فى الجزء من الهواء الذى كان موضعه الطبيعى ثم صار ماء  
 فقصد الموضع الطبيعى للماء لوجه الصورة المائية فيه وانما لم يقصد  
 اى جزء اتفق منه بل قصد الجزء الذى هو اقرب الاجزاء للموضع للماء  
 للموضع الاولى فيخص ذلك الموضع الجزئى به بسبب الموضع السابق معنى  
 قوله بسبب لحوق الصورة وهناك وضع جزئى اى بسبب لحوق الصورة  
 حال وجود وضع جزئى هناك فهما سببان احدهما الصورة المائية وهو  
 سبب لقدر الموضع المائى مطلقا والثانى الموضع السابق وهو سبب لتخصيص  
 له وضع الجزئى منه بالقصد ثم اشار بقوله وانما لا يمكن هذا ايضا  
 لاننا جعلنا المجردة الى الفرق بينهما ولما بطل القسمان ظهرا امتناع الغرض الاول  
 وهو حلول الصورة الجسمية فى الحيولى المجردة قتيبن من ذلك ان  
 حلول الصورة فى الحيولى لايجوز الا على سبيل التبدل بان يكون حلول الازمة  
 عقيب زوال السابقة واعلم ان فائدة ايراد النظيرين سد باب المعارضة  
 بهما وذلك لان الحكم بامتناع حلول الصورة فى الحيولى المجردة لاقتضاها  
 الحصول فى موضع مع عدم اولوية احد المواضع به يمكن ان يعارض بالكون  
 الذى هو حلول صورة جديدة فى الحيولى والكائن يقتضى لاحالة الحصول فى  
 موضع فالوجه فى تخصيصه باحد المواضع هو الوجه فى تخصيص الحيولى المجردة  
 به ثم ان احبيب بان التخصيص وهو الموضع السابق حاصل شر وغير حاصل  
 ههنا عورض بان الصورة الكائنة الجديدة يقتضى الحصول فى احد اجزاء  
 مكانها الطبيعى لا بعينه مع ان نسبتها الى الجميع واحدة فالوجه فى تخصيصها  
 باحد هالوجه فى تخصيص الحيولى المجردة باحد الاحيان الممكنة فيجاب

بان الوضع السابق ايضا يفيد تخصص اقرب الاجزاء منه بذلك وههنا افليس  
 وضع سابق فلا تخصص وقد يلوح من كلام الفاضل الشارح ان اول الاشكالين  
 هو ان الجسم العنصري لا يجب اتصافه باحدى الصور النوعية بعينها مع دوام  
 اتصافه بها فلم لا يجوز ان يكون الحيوى اذا اتصف بالجسمية هي  
 وان كانت غير واجبة الحصول في حيز بعينه لكنها تحصل في احد الاحيان  
 فاجيب عنه بكون كل صورة نوعية مسبوقة بأخرى معدة للهيوى في قبول  
 اللاحقة والهيوى الخالية عن الصور ليست كذلك فظهر الفرق اقول هذا  
 اشكل برأسه ليس في الكتاب منه عين فلا اثر واما تشككك تجوز اتصاف  
 الهيوى في حال تجردها باوصاف متعاقبة يقتضى احداها تخصها باحد الاوضاع  
 الممكنة بعد حلول الصورة فيها فليس بشئ لان الهيوى الموصوفة بتلك  
 الاوصاف ان تخصصت بوضع هي غير مقبوضة وان لم تخصص فنسبتهما  
 مع الاوصاف الى جميع الاوضاع واحدة **ترقيم** فاحد من هذا ان الهيوى  
 لا يتجرد عن الصورة الجسمية **اقول** وفي نسخة الجسمية وفي نسخة الجسمية  
 وذكر الفاضل الشارح ان الحجة على امتناع انفكاك الهيوى عن الصورة كانت  
 بانها حالة الانفكاك اما ان يكون مشاءا اليها ولا يكون وابطل الاول في  
 فصل ثرابطل الثانى في الفصل المتقدم بانها عند اقترانها بالصورة اما ان  
 يتحصل في كل الاحيان او لا في شئ منها او في حيز معين ولمرتضى القسمين  
 الاولين منها الظهور فسادهما بل اقتصر على ابطال الثالث ولاجل ذلك امر  
 بالحدس بالمطلوب ولم يصرح بثبوته مطلقا لانه موقوف على التنبيه  
 بفساد القسمين المذكورين واقول بختم ان يكون الوجه في ذكر الحدس  
 ان امتناع اقتران الهيوى بالجردة بالصورة لا يدل بالذات على امتناع تجرد  
 الهيوى عن الصورة بل يدل على ان الهيوى الجردة غير معتزلة  
 بالصورة ابدا وينعكس عكس النقيض الى ان الهيوى المعتزلة بالصورة  
 غير مجردة اى لا يكون مجردة اصلا وهيوى الاجسام هي المعتزلة بالصورة  
 فلو لا يتجرد عن الصورة الجسمية تنبيه الهيوى قد لا يخلو ايضا عن صورة

**اقول** يريد اثبات الصورة النوعية وهي التي تختلف بها الاجسام انواعاً  
واعلم ان سلب الخلو ايجاب المقارنة بمعنى لا يخلو ايها يقارن ولما كانت الحيوى  
لا يقارن هذه الصور معاً بل يقارن واحدة منها فقط ولا يجب ان يقارن تلك الواحد  
ايضاً دائماً بل انها يقارنهما وقتاً دون وقت او من الشئ ههنا لفظة قد التزم فيها  
مع الفعل المضارع جزئية الحكم ليعلم ان الحكم الكلى بمقارنة الحيوى  
من الصور النوعية غير واجب ان كان بامتناع اتفاقهما عن جميع تلك الصور  
**قال** وكيف ولا بد من ان يكون اما مع صورة توجب قبول الانفكاك والالتيام  
والتشكل بسهولة او بعسر ومع صورة توجب امتناع قبول تلك وكل ذلك  
غير مقتضى الجزئية **اقول** اى كيف يحكم بخلو الحيوى عنها مع امتناع  
خلو الجسم من احد امثله احدى قبول الانفكاك والالتيام والتشكل المتابع لهما  
بسهولة وهو اللازم للاجسام الرطبة من الضرريات وثانيها قبول جميع ذلك  
بعسر وهو اللازم من الاجسام اليابسة من الضرريات وثالثها الامتناع  
عن قبول ذلك وهو اللازم للفلكيات وهذه امور مختلفة غير واجبة لذواتها  
فهي انما تجب بحال يقضيها ولا يمكن ان تقتضيها الجزئية المتشعبة في جميع  
الاقسام لكونها مختلفة ولا الحيوى لان الفاعل لا يكون قابلاً لما يفعله كما يتبين  
في علم ما يدعى الطبيعة فلها اذن امور مختلفة ايضاً غير الحيوى والصورة  
ويجب ان يكون تالفاً الامور مقارنة لهما لا المفارق يتساوى نسبتة الجميع  
الاجسام ويجب ان يكون متعلقة بالحيوى لا مقنناً ما يتعلق بالامور المنفصلة  
كسهولة قبول الفصل والوصل وغيرها ويجب ان يكون صوراً الا اعراضاً  
لان الجسم لا يتغير ان يتحصل منه غير ان يكون موضوعاً فاحد هذه الامور  
**قال** وكذلك لا بد من استحقاق مكان خاص او وضع خاص متعينين  
وكل ذلك غير مقتضى الجزئية العامة المشتركة فيها **اقول**  
الجزئية ان يخلو عن الاثر او الى وضع وسيمتنع ان يكون في جميع الامكنة او  
على جميع الاوضاع فاذن حسيمة يقتضى ان يكون في مكان او وضع غير متعينين  
ان كان كل جسم يجب ان يختص به مكان او وضع متعينين يقتضيها طبيعة

على ما ينبغي في النمط الثاني فاذن لا يخلو كل جسم عما يقتضي استحقاق مكان  
 خاص او وضع خاص متعينين وذلك الصورة غير الجسمية العامة المشتركة  
 كجواهرها وانما لم يقتصر على مكان وجعل الوضع قسيما له لئلا يصير الحكم حرا  
 فان الجسم المحيط بالكل ليس عنده في مكان وهو لا يخلو عن وضع معين  
 واعلم ان الصور تختلف باعتبار آثارها فالمقتضية للكيفيات كسهولة  
 قبول الانفكاك وعسرة يكون مناسبة للكيف والمقتضية لاستحقاق الامكنة  
 مناسبة للابن وهكذا في سائر الاعراض وتحقق كونها مغايرة لتلك الاعراض  
 ان كون الجسم بحيث يستحق ان يكون غير حصوله في ذلك الابن ومما يلزم  
 من ذلك بقائها في بعض الاجسام مع زوال الاعراض فان المقتضى لسهولة  
 تشكل الماء وورده الى مكانه الطبيعي ووضعه الطبيعي باق عند جموده او  
 اصعاده بالقصر او تكعبه ولا فاضل الشارح عليه شكوك كثيرة منها  
 ان اسناد اختلاف الاعراض الى الصور المختلفة يقتضي استناد الصور ايضا الى  
 غيرها من الامور المختلفة فان اسناد اختلاف الصور في الخصم يات الاختلاف  
 استعدادات في مادتها المشتركة بحسب الصور السابقة وفي الفلكيات  
 الى اختلاف قوى ابلها في المهيئات قيل فلم لا يجوز اسناد اختلاف الاعراض  
 اليها من غير توسط الصور والجواب عنه ما مر من بيان مغايرة الاعراض  
 ومبادئها وامتناع تحصيل الجسم منفكاً عن تلك المبادئ وسائر الاحوال  
 المذكورة فان سميّت تلك المبادئ بعد وضوح ما تقدم بالكييفيات  
 فلا مضائق في التسمية الا انه ينبغي ان ينسب اليها تحصيل الاجسام انواعاً  
 وصدوراً لاعراض المذكورة وليست الاستعدادات ولا المواد كذلك  
 ومنها ان الفلك لا يحتاج الى هذه الصورة فان اعراضه لا تزول وذلك لان  
 هذه لو فرضت للفلك لكانت لازمة ايضا لا محالة ويكون لزومها للجسم  
 او كما يكون حالها فيكون محلاً لها او لا يكون محلاً ولا محلاً وابطال الاقسام  
 الاكونه لما يكون محلاً لقول فليكن المحل سبباً للاعراض اللازمة من غير  
 توسط الصور وايضا جميع العناصر لا يحتاج اليها الجوز ان يكون بعض تلك

الامور اعدا ما للبعض كالمقتضية لصعوبة القبول المقتضية لسهولة وبالعكس فان من الجائز ان يكون صعوبة القبول عدما لسهولة ومبدأ العدم يحسن ان يكون عدما والجواب ان استلزام الجسمانية المطلقة لهذه الصور في الفلك غير معقول لكن انها مشنكة وكذلك الجسمانية المختصة بالفلك لان سبب اعتقادها بالفلك هو هذه الصور لا غير فاذن القول يلزم هذه الصورة الجسمانية لا غير لسهولة الفلك وسر يسقط القسم المذكورة لانها يلزمها لانها صورة الفلك لا غير اما اسنادها الى المحل على ما ذكر في غير معقول لا امتناع كون القابل فاعلا فاما جعل بعض الصور انصرتا عدما فغير معقول لان الاعراض المذكورة ليست بعدمية اما الايدية فظاهرة واما الباقية فعلى ما يتبين في مواضعها والامور الوجودية لا تصدر عن الاعداد ومنها المعارضة اولاً بان هذه الصور محتاجة الجسمانية فالجسمانية ان كانت معلولة لها لزم الدور والاحكام الصور مقومة للجسمانية فاذن لم يكن صوراً او ثانياً بان القول بكون تلك الصور مصداق الاعراض مختلفة غير مترتبة بعضها من باب الكيف وبعضها من باب اليمين وكذلك من سائر الابواب من غير ان يصدر البعض بواحدة البعض الآخر بان الكثير لا يصدر عن الواحد والجواب عن الاول ان الصور ليس من شرطها ان تقوم اليه على وهذه الصور تقومها من غير دور على ما سياتي بيانه ونحن الثاني ان الكثير يجوز ان يصدر عن الواحد بانضمام امور وشروط مختلفة اليه فهذه الصور تفتي التأثير في الغير بحسب ذاتها والتأثير عن الغير بحسب المادة وحفظ الاين بشرط الكون في امتحانها والعود اليها بشرط خروجه عنها وهكذا في البواقي فقد احل تلك الشكوك على قواعد الشبهة من غير الاحتيال الذي اوجبه هذا الفاضل **اشارة** واعلم انه ليس يكفي ايضا وجودها حاصل حتى تتعين صورته جزمانية والا لوجب النفي المذكور بل يحتاج في ما يختلف احواله الى معينات واحوال متفقة من خارج يتجرب بها ما يجب من القدر والشكل **اقول** قد اشار الشيخ فيما مر الى ان الصور الجسمانية محتاجة في وجودها وتخصصها الى اليه على كونها غير منفكة في الوجود عن

النتاهي والتشاكل ومحتاجة فيهما اليها فلما راد ان يبين في هذا الفصل انها مع  
احتياجها الى الحيوان يحتاج الى اشياء اخر غير الحيوان لولاها كانت الاقدار والاشكال  
متشابهة اذ كانت الحيوان فيهما معد الفلكيات مشتركة وذكر الفاضل الشافعي  
ان هذا الكلام يصح جوابا عن سوال يذكر على دليلين معا مر اولهما انه  
لما استدل على ان الصورة لا ينفك عن الحيوان بان قال لزوم المقدار والشكل  
اما للصورة او للفاعل او للفاعل والترم بانه الحامل فكان لقائل ان يقول  
العصر بات غير مختلفة في المواد فيجب استوائها في المقدار والشكل  
وقتا فيهما انه لما استدل على اثبات الصور النوعية باختلاف الكيفيات  
فكان لقائل ان يقول لو كان الاختصاص بكل كيفية لاجل صورة  
لكان الاختصاص بكل صورة لاجل صورة اخرى ثم لما كان الجواب  
عنهما واضحا اخره الى ههنا والجواب ان اسباب الاختلافات والاختصاصات  
هي الامور السابقة المعدة للاحققة فقولاه لا يكفي ايضا وجوب الحامل  
حتى يتعين صورة تجرمانية اى حتى يتخصص فانه ذكر ان الصورة يحتاج الى الحامل  
في الوجود دون المهمية والتشابه انذ كونه متشابه للمقدار والشكل لا تشابه  
الكل والجزء فان الجزء والكل لا يجب ان يتحد مع وجود المادة القابلة  
للاقسام بل يحتاج فيما يختلف احواله اى اجزاء العناصر المختلفة الاقدار والاشكال  
الى معينات اى الى مشخصات وذلك لانها لا يحتاج الى علل للمهمية والحقيقة  
بل يحتاج الى علل يفيد تغيرها وانفصالها عن العناصر الكلية قال احوال  
متفقة من خارج وكان ينبغي ان يقول واحوال مختلفة من خارج لان سبب  
المختلفات ينبغي ان يكون مختلفا لا متفقا لكونه اراد بها الاحوال  
الاتفاقية وهي التي يكون وجودها غير دائم ولا اكثرى فان الاشخاص من حيث  
لا يتماثل يحتاج الى علل يندر وجودها ليصير بانضيا فيها الى سائر العلل عللا  
لا يتماثل ويريد بالمعينات والاحوال المتفقة من خارج العلل الفا عليها  
وهي القوى السماوية والاحوال الارضية التي هي الصور السابقة والتغير في  
الطبيعية والقواسم الخارجية فان جميع ذلك علل فاعليه لتشتغل الصور

اما الحامل فهو آلة قابلية قال وهذا سر عظيم تطلع منه على اسرار اخرى  
**اقول** قال الفاضل الشارح كون كل سابق علة معدة للاحق سر عظيم  
 تطلع منه على اسرار هي اقتضاء ذلك ان يكون المحيى حدث بداية من انية  
 وانه لا بد من حركة سرمدية لا بداية لها ولا نهاية لكون تلك الحركة  
 سبباً للحصول الاستعدادات المختلفة في المادة وهذا السر بعينه هو الجواب  
 عن السؤال المذكور اقول ومن تلك الاسرار التنبيه بوجود مبدأ تدبير  
 فيفيض وجود هذه الحوادث عند حصول الاستعدادات ولو جود جسم  
 يتحرك الحركة المتصلة على الدوام وبالحكمة الاسباب التي ينتظم بانتظامها  
 امور العالم على ما هي عليه في نفس الامر **وهم وتنبه واعلم** **والله**  
 معقبة في ان تقوم بالفعل الى مقارنة الصورة فاما ان يكون الصورة هي  
 الالة المبنية لاولية لقوام الحيولى بها مطلقا او يكون الصورة آلة او واسطة  
 لتقويم اخرى يقوم الحيولى بها مطلقا او يكون شريكه لتقويم راجعاً عنها  
 جميعاً يقوم الحيولى او يكون لا الحيولى يتبرج عن الصورة ولا الصورة يتبرج  
 عن الحيولى وليس احد هما اولى بان يكون مقامه بالآخر من الآخر عكسه  
 بل يتعاون سبب ما اخبرنا به عنهما لتقويم كل واحد منهما مع الآخر بالآخر  
**اقول** يريد بيان كيفية تعلق الحيولى بالصورة فذكر الاقسام الثلاثة لتبين  
 ما هي الحق منها قال الفاضل الشارح تلك الاقسام ان يقال لما ثبت تلازمهما  
 فاما ان يكون الحيولى محتاجة الى الصورة من غير عكس والصورة محتاجة الى الحيولى  
 من غير عكس او يكون كل واحد منهما محتاجة الى الاخرى او لا يكون  
 الا واحد منهما محتاجة الى الاخرى فهذه اربعة اقسام والاول منها ثلثة  
 اقسام فان الصورة يكون للهيولى اما علة مطلقة وجزءاً منها او الة ولا جزئ  
 علة بل يكون آلة وواسطة للالة فخرج من هذان الاقسام ستة والحق  
 من جعلتها عند الشئ واحد هو ان الصورة جزء العلة للهيولى واقول بالتلازم  
 عند التحقيق لا يقتضيه الالة العلة الموجبة ويكون اما بينهما وبين معلولها  
 وبين المعلومين لها لا كيف اتفق بل من حيث يقتضى تلك العلة تعلقاً مأكلاً

واحد منهما بالآخر على ما سيأتي بيانه وكل شيئين ليس احدهما علة موجبة  
للاخر ولا محلول ولا ارتباطا بينهما بالانتساب الى ثالث كذلك فلا تعلق  
لاحد هما بالآخر ويمكن فرض وجود احدهما منفردا عن الآخر لكن الجسم هو  
لا يتفطنون بذلك ويظنون ان التلازم بين شيئين ليس احدهما علة للاخر  
سواء يكون من غير ان يقتضى الارتباط بينهما ثالث ويتمثلون في ذلك بالمفاهيم  
والتفاني ظن باطل والشيخ لم يتعرض لذلك اولا بل قسم وجه التلازم الى قسمين  
احدهما ان يكون لكون احدهما علة للاخر والثاني لا يكون كذلك والاول  
كان محتملا للوجهين اللذين ذكرهما الفاضل الشارح لكن العلة القابلية لا يمكن  
علة موجبة فهي لا يكون مقتضية للتلازم من جهة القبول ولما استحال  
ان يكون القابل فاعلا استحال ان يكون الهوى مقتضية للتلازم الذي بينهما  
وبين الصورة بوجه من الوجوه فلذلك لم يتعرض الشيخ لاسناد التلازم  
الى علية الهوى بل طلب وجه التلازم من جانب الصورة وعليتها وقسم  
هذا القسم الى الاقسام الثلاثة التي ذكرها الفاضل وبقي القسم الثاني وهو  
ان لا يكون احدا للتلازمين علة للاخر فنبت على ان ما يظنه الجسم هو في هذا القسم  
باطل ونبت على ان الحق في هذا القسم هو ان يكون التلازم لارتباط تقضييه  
شئ غير المتلازمين ثالث لهما وهذا المضى وسم الفصل بالوهم والتنبيه  
فهذه هي الاقسام الاربعة المذكورة في الكتاب ثم قسم القسم الرابع ايضا بحسب  
الاحتمال العقلي الى قسمين بان ذلك الثالث يقيم كلا منهما اما مع الآخر او بالآخر  
فهذه هي الاقسام الممكنة بحسب ما ذكره الشيخ قال الفاضل في قوله ان الهوى  
مفتقرة في ان تقوم بالفعل الى مقارنة الصورة فوائدها انما قال في ان تقوم  
ليعرف انها مفتقرة اليها وجودها لا في ما هي قائما ومنها انه قال تقوم  
بالفعل الصورت انها مفتقرة في الوجود الخارج لا الذي هي منها انقال  
الى مقارنة الصورة ليعرف انها علة من جنس ما لا يباين ذاتها ذات  
المعلول كالبارى تعالى والعالم قال وعلى قوله الى مقارنة الصورة شك  
لفظي وهو ان المقارنة حالة اضافية يعرض للشئ بالنسبة الى غيره



والاحوال الإضافية متأخرة عن الذوات فاذن المقارنتان اعنى مقارنة الهيولى  
 للصورة ومقارنة الصورة للهيولى متأخرتان عنهما فلا يصح ان يقال الهيولى  
 مفتقرة الى مقارنة الصورة بل العبارة الصحيحة ان يقال الهيولى مفتقرة في وجودها  
 بالفعل الى ذات الصورة افتقاراً متى وجدت وجب ان يكون مقارنتها  
 للصورة فلا افتقار يكون الى ذات الصورة ووجوب المقارنة حادثة  
 بعد وجود الهيولى الى قول مجمل ان يكون مراد الشيء ذلك الا انه  
 وقع في عبارته توسع ما يحتمل ان يقال الشيء لحد يذهب الى ان ذات  
 الهيولى مفتقرة الى المقارنة المتأخرة عنها بل ذهب الى انها في قيامها  
 بالفعل اى في تشخصها مفتقرة اليها والشيء يجوز ان يحتاج في انصافه بصفة ما الى  
 ما يتأخر عن ذاته كماله الحاجة في انصافها بالعلية الى وجود معلوما  
 المتأخر عنها ولا يلزم من ذلك الا تأخر صفتها عما يتأخر عنها شرف  
 وهذه القضية يعنى ان الهيولى مفتقرة في قيامها الى مقارنة الصورة مفتقرة  
 الى حجة لان الذى منه هو ان الصورة لا يخلو عن الهيولى والهيولى  
 لا يخلو عن الصورة فهذا القدر لا يكفي في بيان ان الاولى مفتقرة الى الصورة  
 لاحتمال ان لا يكون لاحد هما تأثير في الآخر بل يكونان متضاميين  
 شران كان ولا بد من الافتقار فقد يمكن ان يكون الافتقار مرجحاً  
 للصورة قال وسيأتى ابطال الاحتمالين واقول اما تلازم المتضاميين  
 فسنبين انه ليس على وجه لا يكون لاحد هما تأثير في الآخر  
 كما ظننا الاحتمال الآخر وهو ان يكون الافتقار من جانب الصورة مطلقاً  
 فقد بينا انه لا يفيد التلازم اذا قابل لا يقتضى الايجاب في علية قال الفرق  
 بين الآلة والواسطة ان كل آلة واسطة ولا ينعكس لان الآلة لا يكون  
 موجودة الا ان الايجاد يتوقف على توقفها والمتوسط فقد يكون  
 موجوداً كالعلة القريبة واقول الآلة كما ذكرناها ما يواثر الفاعل وينفصل  
 القريب منه بتوسط والواسطة هي معلولة يصير علة لغيره من حيث يقاس  
 طرفيه فاحد الطرفين معلول والآخر علة بعيدة والواسطة علة قريبة قال قوله

او يكون لا الهوى في تجرد عن الصورة ولا الصورة في تجرد عن الهوى الى آخره اشارة  
الى القسمين الاخيرين مع التشبيهة التي يمكن ان يتمسك بها من اراد ان يذهب  
الى احد هما وهي ان يقال لما ثبتت التلازم فليس احدهما بالعلية اولى من الاخرى والاشارة  
بقوله وليس احدهما اولى بان يكون مقابلاً له الاخر من غير ان يعكس بل الحق ان يكون  
لاحتياج من الجانبين على السواء والاستغناء من الجانبين على السواء واقول لو كان  
ذلك لما كان غير ان سبب الخارج مستغنياً والفيضان على تقدير الاستغناء من الجانبين  
لا يبقى التلازم معنى بل الاظهر ما ذكرته ويكون قوله او يكون لا الهوى  
بجرحه عن الصورة الى قوله يعكسه اشارة الى القسم الاخير على ما بيناه في الجرح  
وقوله بل يكون سبب ما آخر تنبيه على ما هو الحق في ذلك وقسمته لذلك القسم  
الى قسمين قال ثم ههنا شك في لفظيان الاول انه لما ذكر ان قيام احدهما بالآخر  
ليس باولى من العكس جعل التلازم ان يكون سبب ما خارج بغير كل واحد منهما  
مع الآخر او بالآخر وذلك غير لازم لاحتمال قيام كل واحد منهما مع الآخر وبالآخر  
وذلك غير لازم لاحتمال قيام كل واحد منهما مع الآخر بالآخر من غير  
اثبات ثالث وهذا لا يمكن بطلاله الا بالبرهان المذكور على استحالة ان يكون  
في الوجود موجودان ولجأ الوجود متكافيان في الوجود الثاني ان اراد بقوله  
يقدم كل واحد منهما مع الآخر استغناء كل واحد منهما عن الآخر فهو  
لا يصح لان مورد القسمة كون الهوى مفترقاً وهذه اللو لا يحتمل ذلك القسم  
وان لم يرده ذلك لم يكن ذلك القسم مذكوراً فعلى التقدير الاول بعض الاقسام  
مناف لمورد القسمة وعلى التقدير الثاني بعض الاقسام محذوف اقوال الشايع  
الاول هو ما ظنه الجرح وقد مررت الاشارة الى فسادة وسيأتي بيانه بقول البسط  
والشايع الثاني غير وارد لان الاستغناء عن الجانبين بيان في تلازمهما  
**اشارة** اما الصورة التي يفارق الهوى الى بدل فليس يمكن ان يقال  
انها علل مطلقة للوجود الواحد المستمر لحيواتها ولا آلات ومتوسطات  
مطلقة بل لا بد في امثال هذه من ان يكون على احد القسمين الباقيين **اقول**  
صورة الصانع يفارق الهوى الى بدل اما الجسمية فلجواز الانفصال عليها الذي

الطهران زالت الجسمية التي كانت في حالة الاحتصال وحذرت جسميان اخران  
واما النوعية فلجوا زالكون والفساد عليها على ماسياتي واما صورة الفلكيات  
فلا تفارقها اصلا اما الجسمية فلا متناع الخرق والالتيام عليها واما النوعية  
فلا متناع السكون والفساد عليها والمراد من هذا الفصل ان صور العنا  
لا يمكن ان يكون عللا مطلقة ولا آلات ومتوسطات مطلقة للهوى  
وذلك لوجوب عدم المعلول عند انعدام العلل والآلات والمتوسطات المطلقة  
لكن الهوى لا يستغنى عن انعدام الصور المذكورة لانها مستمرة الوجود  
ولما كان القسمان الاولان من الاربعة المذكورة في الفصل المتقدم باطلين  
بما ذكره قال بل لا بد من امثال هذه من ان يكون على احد القسمين  
الباقيين من الاربعة المذكورة في الفصل المتقدم **قال** وههنا سراسر  
**اقول** السرهود لالة هذا البرهان على وجود مبدأ الكائنات  
غير الهوى والصورة بل شئ اخر اثر الوجود مفارق لفيض جواهر الهوى  
عنه لا انفراده بل باعانة من الصورة وذلك لان الهوى لما امتنع وجودها  
منعها عن الصورة ثبت احتياجها الى الصورة ثوران الصورة قد يستغنى وبتم المأنة  
فعلما انها محتاجة الى الصورة من حيث هي صورة ما لا من حيث هي  
صورة معينة اى من حيث طبيعتها النوعية الموحودة لا من حيث  
خصوصيات الاشخاص لما لم يكن الصورة من حيث هي صورة ما واحدة  
بالعدد فلم يمكن ان يكون من حيث هي كذلك علة للهوى الواحدة  
بالعدد بانفرادها فان المعلول الواحد بالعدد يحتاج الى علة واحدة بالعدد فعلم  
ان هناك شئاً اخر مابين الهوى والصورة واحداً بالعدد تامة مستمرة الوجود  
معها وربما يشبه ذلك المبدأ المستحفظ لوجود الهوى بالصورة المتعاقبة  
بشخص يمسك سقفا بدعائم متعاقبة يزيل واحدة منها ويقوم اخرى  
بدلها فتأدية الكلام الى اثبات هذا المبدأ المفارق سر في هذا الموضع اشار  
يجب ان تعلم في الجملة ان الصورة الجسمية وما يصحبها ليس شئ منها سبب  
لقوام الهوى مطلقا ولو كانت سببا لقوامها لسبقها بالوجود **اقول**

يريد ان يبين ان الصور الجسمية وما يصحبها من الصور النوعية سواء كانت  
عنصرية او فلكية ممكنة نزلوا الى اومنتعاً فانها لا يكون عللاً مطلقة ولا واسطة  
مطلقة لوجودها ليعين قال الفاضل اشهر ان الحقبة لذلك كوترة ههنا مبينة  
على مقدّمات الاولى ان المتأخر عن المتأخر عن الشيء يجب ان يكون متأخراً  
عن ذلك الشيء سواء كانت التأخر بالذات او بالزمان وهذه مقدّمته مبينة للتأنيّة  
ان الشيء الذي يكون مع متأخر من ثالث يجب ايضاً ان يكون متأخراً  
عن الثالث والشيخ استعمل هذه المقدّمات في الاشارة الى انية من النمط الثاني  
من هذا الكتاب في بيان ان محدد الجهات المتقدم بالوجود على اجسام مستقيمة  
الحركة قال لان محدد الجهات متقدّم على جهات وهي اما مع الاجسام المستقيمة  
الحركة او مستقيمة عليها والمتقدّم على المتأخّر واستعملها ايضاً في النمط  
السادس من هذا الكتاب حيث بين ان المتأخّر لو كان متقدّمًا على المحو الذي  
نوعه عدم الخلاء وكان متقدّمًا على عدم الخلاء لقرّر عدمه هناك ان الفلك  
المتأخّر الذي هو مع العقل المتقدّم على ان تلك المحو غير متقدّم على الفلك  
المبني فخرج منه ان ما مع القبل بالذات لا يجب ان يكون قبل وما مع البعد  
لا يجب ان يكون بعد وانظر في مشكل اقول المسألة بطلت على المتلازمين الذين  
يتعلّق احد هما بالآخر اما من حيث التصو او من حيث الوجود كالجسمية  
المستقيمة والتشكل في الوجود وكالجسم المستقيم الحركة والجهة التي يتحرك فيها  
ذلك الجسم ايضاً في الوجود وكوجود الملا في الخلاء على تقدير كون نفي الخلاء  
امراً ماثلاً في التصو وقد يطلق على المتصاحبين بالاتفاق كعدمه ايضاً تفوق  
انهما صديراً عن ملّة واحدة بحسب امرين او اعتبارين فيها ولا يكون  
لاحدهما بالآخر تعلق غير ذلك كالفلك والعقل المذكورين ولا شك  
ان وقوع اسم المعلول في الموضوعين ليس بمعنى واحد فعمل الفرف  
هو تلك المبانيّة المعنوية ثم قال الثالثة انا قد بينا ان الجسمية لا ينفع  
عن التناهي والتشكل وظاهرهما لا يوجد ان الامر الجسمية وببينا الجسمية  
لا يمكن ان يكون علّة لهما فهما ايضاً غير متأخرين عن الجسمية

وما لا يكون متأخراً عن الشيء فهو ما مع الشيء أو يكون متقدماً عليه فثبت  
ان القناهي والتشكل اما ان يكون قبل الجسمية او معها ولتأمل ان يقول التشكل  
هيئة احاطة المحدد بالجسم في متأخرة عن المحدود والمتأخر عن ان مقدار كونهما  
لهايات المقدار والمقدار متأخر عن الجسم والجسم متأخر عن الجسمية اتفق من جهة  
له فالتشكل متأخر عن الجسمية بهذا المراتب فكيف يمكن ان يقال انه متقدم  
عليها قال والغلط في بيان الاول هو في قولنا لما لم يكن الجسمية علة لهما ففهم  
اذن غير متأخرين عنها فان ما لا يكون علة للشيء لا يكون متقدماً عليه بالعلية  
والتقدم بالعلية اخص من التقدم المطلق ولا يلزم من نفي الخاص نفي العام  
فلعل للجسمية وان لم يكن متقدمة عليهما بالعلية لكنها متقدمة عليهما بالذات  
لكن تقدم الواحد على الاثنين ولتقدم اجزاء الماهية المركبة على خواص تلك الماهية  
واعرضها اللازمة والزائلة وان لم يكن شيء من تلك الاجزاء علة لشيء من تلك  
العوارض فحذا ما عندى في هذه المقدمة اقول هذا البيان يفيد تأخر التشكل على  
الصورة ونحن قد ذكرنا ان الصورة من حيث الماهية لا يتعلق بالتناهي  
والتشكل بل انها انما لا ينفك عنها من حيث الوجود فقط ومعناه ان الصورة  
المتخصصة محتاجة في تخصصها اليهما ولا يبعد ان يحتاج الشيء في تخصصه الى  
ما يتأخر عن ماهيته كالجسم الى الالين والوضع للتأخرين عنه فاذا ان القناهي  
والتشكل غير متأخرين عن الصورة المتخصصة من حيث هي متخصصة وان كانا  
متأخرين عن ماهيتها وهذا القدر يكفي في هذا الموضع قال الرابع القناهي  
والتشكل من قبيل المادّة وتقريبه صامراً قال واذا عرفت هذه المقدمات  
فقول الحيواني متقدمة على القناهي والتشكل بهما اما متقدما على الجسمية  
او موجوبان معها فالحيواني متقدمة اما على المتقدم على الصورة او على  
ما مع الصورة وعلى المقديرين فالحيواني يلزم ان يكون متقدماً  
على الصورة فلو كانت الصورة علة او واسطة مطلقة في وجودها لزم  
تقدمها على الحيواني المتقدمة عليها وهذا محال ولتأمل ان يقول عندكم  
ان الصورة شريكة علة الحيواني في على مذهبكم بتقدمتها على اصل الذي

قد ابطالتم به كون الصورة علة مطلقة قائم بعينه في كونها شريكه العلة  
اقول قد مر ان الصورة انما هي شريكه العلة من حيث كونها صورا  
سواء من حيث كونها صورا متشخصة وهي من حيث كونها صورا متقدمة  
على الحيوى اما لو جعلناها علة مطلقة للهيوى لوجب ان يكون صورة  
متشخصة لان الصورة من حيث هي صورا متقدمة لا يجوز ان يكون علة مطلقة  
للهيوى المتعينة كما مر ويحتاج ان يصير الصورة متشخصة قبل وجوب الهيوى  
فانها هي القابلة لتخصها على سابقة على تخصها وسيأتى لهذا المضى زيادة شرح  
ولنرجع الى تفسير المتن **قال** ولو كانت سببا لقوامها مطلقا لسبقها بالوجوب  
**اقول** معناه لو كانت الصورة علة مطلقة لوجوبها الهيوى وقوامها  
لكانت سابقة بوجوبها على الهيوى اقول وفيه اشارة الى ما ذكرناه وهو السابقة  
بالوجوب وهي المتشخصة **قال** ولكانت الاشياء التى هي علل لما هي الصورة  
ولكونها موجودة محصلة الوجود سابقة ايضا للهيوى بالوجوب **اقول**  
معناه ان الصورة لو كانت علة مطلقة لكانت سابقة بوجوبها على الهيوى  
ولكانت الاشياء التى هي علل لما هي الصورة والاشياء التى هي علل لوجوبها يكون  
جميعها سابقة بالوجوب ايضا على الهيوى لان السابق على السابق سابق **قوله**  
حتى يكون بعد ذلك من وجوب الصورة وجوب الهيوى **اقول** في بعض النسخ حتى  
يكون بعد ذلك للصورة وجوب غير وجوب الهيوى ومعناه على اولى الرايتين ظاهر  
وعلى الرواية الثانية ان عليه الصورة يقتضى تقدم علل مهيتها ووجودها  
جميعا حتى يحصل الصورة وجوب مغاير لوجوب الهيوى فان العلة المتقدمة  
على معلولها مغايرة له فانظر كيف فرق الشيخ ههنا بين علل ماهية الصورة وعلل  
تخصها فان كلامه يقتضى تقدم احد الصنفين على الهيوى وتاخر الصنف الاخر  
عنها **قال** على انها معلولة من جنس ما لا يابن ذاته ذات العلة وان كانت  
ايضا ليس من احواله المعلولة ماهية فان اللوازم المعلولة قسما كل قسم منها  
ادخل في الوجوب **اقول** قال الفاضل الشارح اعلم انه يجب علينا ان نفهم هذا الموضع اولا  
بشئ من احتياج الحجج المذكورة اليه في هذه الاشارة تأنيفا انه قد يتوهم انه

١٧٢  
 واستقط هذا القدر من البين ضم ما قبله الى بعده فانه انتم هذه الحجة وعلى هذا  
 التقدير يكون ذكره في اثناء الحجة لغواً أما التفسير فهو ان المراد من قوله على انها  
 معلولة من جنس ما لا يتاثر ذاتها ذات العلة هو ان الحيولى لو كانت معلولة  
 للصوتية كانت من المعلولات التي لا يكون مباينة عن العلة فان المعلول قد يكون  
 مبايناً عن العلة مثل العالم مع الباري تعالى وقد يكون ملائياً لها مثل مشقة  
 هذه فان الحيولى على تقدير ان يكون معلولة للصوتية ليركن مباينة عنها  
 بل كانت محلاً لها فانه ليس بمستبعد ان يكون الشيء علّة لوجود شيء ويستبعد  
 حقيقة تلك العلة يقتضى ان يصير حالة في ذلك المعلول فيكون الصوتية علّة لوجود  
 الحية وهذا لا يكون ايضاً علّة حكم آخر وهو صيرورتها حالاً في ذلك المحل فتكون وان كان  
 ايضاً ليس من احواله المعلولة لما هيته فان اللوازم المعلولة قسماً والمزاجات  
 ان الحيولى وان ليركن من الاحوال المعلولة لما هيته الصوتية الا انه لا يجب  
 ان يكون مباينة عن ذات الصوتية لان المعلولات المقارنة لعلها قد يستعمل  
 معلولات لما هيته العامة مثل الفردية للثلاثة وقد يكون معلولات لوجودها  
 مثل مسئلتنا هذه اقول ان الشي لا يذهب الى ان الحيولى معلولة لوجود صوتية  
 التي يزول مع ابتداء الحيولى وليس مراده ايضاً بعبثولة فان اللوازم المعلولة  
 قسماً ان المعلولات المقارنة قد يكون معلولات لما هيته وقد يكون  
 معلولات لوجود بل مراده ان المعلولات بحسب القسمة العقلية قسماً  
 متمايزة للعلل ومباينة لها كما ذكره ايضاً هذا الفاضل قبل هذا وكل واحد  
 من القسمين حاصل موجود وذلك لانه قال في الشفاء في الفصل الرابع من ثمانية  
 الاقسام في مثل هذا الموضوع بهذه العبارة يجوز ان يكون بعض اسباب وجود الشيء  
 انما يكون عنه وجود شيء يكون مقارناً لذاته وبعض اسباب وجود الشيء انما يكون  
 منه وجود شيء مباين لذاته وبعض اسباب وجود الشيء انما يكون عند وجود  
 شيء مباين لذاته فان العقل ليس بنقيض عن تجويز هذا ثم الصواب ان يوجب  
 وجود القسمين جميعاً هذا اما ذكره في الشفاء ويظهر منه انه اراد بعبثولة  
 ههنا فان اللوازم المعلولة قسماً ان ذلك التجويز العقلي اراد بعبثولة وكل

قسم منها داخل في الوجودان البحث يقتضي وجود القسمين جميعاً في القسمين  
 قال وما بيان ان الشيء لما ذكر هذا الفصل في اثناء هذه الحجة فالذي عندي  
 ان الحجة التي يريد الشيخ ان يذكرها ههنا لا تعلق لها بهذا الكلام اصل بل لوضوح  
 ما قبل هذا الكلام اني ما بعدة الحجة بل هذا الكلام انما يصلح جواباً عما عدا كلام  
 يصلح ان يستدل به على ان الصورة لا ليست علة للهيولى وذلك الكلام هو  
 ان يقال ان الصورة اذا كانت حالة في الهيولى والحال محتاج الى المحل فالصورة  
 محتاجة الى الهيولى وليست محتملة ان يكون تلك الصورة علة لها لاستحالة الدور  
 فيقال لهذا المستدل لا يلحق ان يكون الصورة علة لوجود الهيولى شراً  
 انه يجب حلولها في الهيولى لان الصورة محتاجة الى الهيولى بل لان الهيولى  
 بعد وجودها يصير علة لثبوت صفة للصورة وهي صيرورتها حالة فيها  
 اولاً ان الصورة علة لحلولها في الهيولى ويكون اقتضاؤها لثبوت هذا الحكم  
 لنفسها مشروطاً بوجود الهيولى فيكون الهيولى مع كونها محلاً للصورة معلولة  
 لوجود الصورة الا انها لا يكون مياينة عن ذات العلة فهذا الكلام يصلح جواباً  
 عن هذا الاستدلال ولعل الشيء انما اورد في هذا الموضع لانه قال الصورة تلو نشأ  
 علة لوجود الهيولى لكأنك الاشياء التي هي علل الصورة سابقة ايضاً على الهيولى  
 حتى يكون بعد ذلك عن وجود الصورة وجود الهيولى استشعر ان يقال له  
 ههنا انما كانت الهيولى محلاً للصورة فاق حاجته بك الى هذه الحجة الدقيقة  
 على انها ليست معلولة للصورة بل يكفيك ان تقول الحال محتاج الى المحل  
 والمحتاج الى الشيء لا يكون علة لذلك الشيء فلما يوافق هذه الاعراض  
 ههنا ذكر ما يتبين به ضعف هذا الكلام ثم انه عاد بعد ذلك الى تنصيص الحجة التي  
 ابتدأ بها فها ما عندي في هذا الموضع هذا الكلام لا يماس ما ذكره الشيخ في  
 هذا الموضع بل الواجب شيء من جنس هذا الكلام منذ كونا فيما مر من الكتاب  
 اشكر الى امكان ان يقال ان الشيء لما ذكر ان الصورة لو قدر انها علة مطلقة للهيولى  
 لوجب ان يكون الصورة نفسها مع جميع علل مهيئتها ووجودها المشخصها  
 سابقة بالوجود على الهيولى حتى يكون بعد ذلك من وجود الصورة



الموجود في المحصلة في الخارج بوجوده الحيواني التي هي معلولة لها حتى يكون بعد ذلك  
 الصورة وجوده محصل في الخارج مغاير لوجوده الحيواني للمعلولة بحسب الروايتين  
 جميعاً **أشار** قبل الخصوص في بيان استحالة ذلك الى ان هذا التقدير مما يستلزم  
 تحققة في هذا الموضع فان الحيواني وان كانت معلولة للصورة وهي غير  
 متباينة عن الصورة والمعلول المقارن لا يتأخر عن وجود العلة المتشخصة  
 اى لا يمكن تحصيل العلة في الخارج بل وانه لان العلة اذا سبقت بوجودها  
 سبقت بما يقارن وجودها فكيف يسبق على ما يقارن وجودها **أشار**  
 الى ذلك بقوله على انها معلولة من جنس ما لا يباين ذاته ذات العلة  
 اى مع انها معلولة غير متباينة الذات عن ذات العلة فكأنه قال لو قد  
 تقدم الصورة بوجودها على الحيواني مع ان هذا التقدير غير صحيح  
 للزم منه محال آخر وذلك هو المحال الذي ساق البرهان اليه وهو كون الحيواني  
 متقدماً على نفسه بمراتب **أشار** الشيخ استلزم ان يقال المعلول المقارن يجب  
 ان يكون معلولاً للمهية لا للوجود لانه لا يجوز ان يكون الشيء معلولاً  
 الوجود مقارناً له في الوجود بل قد يكون الشيء معلولاً للمهية ومقارناً  
 الوجود كالفردية للثلاثة وليس الامر ههنا كذلك فان الحيواني ليست  
 معلولة للمهية الصورة مطلقاً فنبه بقوله وان كانا ايضاً ليس من احوال المعلول  
 للمهية على ان المعلول المقارن لا يجب ان يكون معلولاً لنفس المهية في جميع الصور  
 بل قد يكون معلولاً لعلّة يكون المهية جزء منها او شريكاً لها كما ذهبنا  
 اليه ههنا فيكون معنى كلامه وان كان ذلك الحيواني ليست من احوال المعلول  
 لذات الصورة فهو ايضاً معلول مقارن فلا يصح تقدم الصورة بالوجود  
 عليه **أشار** لما وصف المعلولات بانها قد يكون غير متباينة ولم يكن  
 من جنس هذا الكلام مذكوراً **أشار** من الكتاب اشار الى امر كان  
 وجود الصنفين من المعلومات احدى المقارنة والمتباينة في الذهن وفي الخارج  
 متعاقبة فان العوازم المعلولة قسمان كل قسم منها داخل في الوجود  
 ولما فرغ من هذا البيان **أشار** البرهان وظاهر من هذا البيان ان هذا الكلام

ليس لغوا ولا زيادة كما ظن هذا الفاضل وان الحجة المذكورة متعلقة به  
لانه يقر كما هو بين حقيقة الحال في هذه المسئلة **قوله** ولكن قد علم ان التناهي  
والتشكل من الامور التي لا توجد الصورة الهيولية في حد نفسها الا بهما او معهما  
**قوله** قال الفاضل الشارح معناه ما عر في المقدمة الثالثة **وقوله** وقد بينت  
ان الهيولى سبب لذاتها **قال** ومعناه ما مر في المقدمة الرابعة  
**قوله** فيصير الهيولى سببا من اسباب ما به او معه يتم وجوب الصور السابقة  
بتتميمه وجوبها الهيولى وهذا محال فقد اظهر انه ليس للصورة ان يكون  
علة للهيولى او واسطة على الاطلاق **اقول** وهذا تبين للخلف وقد نبه  
بقوله ما به او معه يتم وجوب الصورة ان التناهي والتشكل كانا مما به يتم  
وجوب الصورة لا مهيتها فانها غير متأخرين عما هو يتم وجوب الصورة كما ذهبنا  
اليه والباقي ظاهر **وهم وتلبيه** ولعلك تقول اذا كانت الهيولى محتاجة  
اليها في ان ليستوى للصورة ويخرج معه فقد صارت الهيولى علة للصورة  
في الوجوب سابقة فيكون الجواب انما لم نقض بكونها محتاجة اليها في ان ليستوى  
للمصورة وجود بل قضينا بالاجل على انها محتاجة اليها في وجود شئ في حال الصورة  
به او معه ثم تلخيص ما بعد هذا يحتاج الى الكلام المفصل **اقول**  
الفاضل الشارح هذا سؤال على الفصل السابق وهو انكرت لئلا تكون الصورة  
لا يستوى لها وجوبها بالتناهي والتشكل او معهما وهما محتاجان الى الهيولى  
فيلزم ان يكون الصورة محتاجة الى الهيولى بوجه ما وتجاوبه ليس كل  
ما احتاج الشئ اليه وجب ان يكون علة للشئ بل قد يكون وقد لا يكون  
وتلخيص القول فيه يستدعي تفصيلا لا حاجة بنا اليه قال ولما قل ان يقول  
انقول بان الصورة محتاجة الى الهيولى ام لا نقول فان قلت بطل قولك  
ان الصورة شرعية لعدة الهيولى لانه يلزم من القولين كون الصورة  
متأخرة ومتقدمة معا وان قلت ان الصورة لا يحتاج الى الهيولى  
لم يكن الهيولى متقدمة بوجه ما على الصورة فبطلت محتاجة السابقة  
واقول انه يذهب الى ان الصورة من حيث هي صورة يكون متقدمة

على الحيولى وشريكة لعلتها ومن حيث هي متشعبة مصدلة فى الخارج يكون  
متأخرة عن الحيولى لان الحيولى هو السبب القابل للتشعبها وتحصلها وهذا  
هو المراد من قوله انا الحقنض يكونها محتاجا اليها فى ان يستقوى للصورة وجود  
اى لم نقل هي العلة الموجدة للصورة ولا انها العلة الفاعلة للتشعبها وتحصلها  
بل قضينا بالاجمال انها محتاجة اليها فى وجود شئ يوجد الصورة به او معادى  
قضينا ان الصورة يحتاج الى الحيولى فى وجود اللتا هي والتشكل للذين  
يتشخص ويتحصل الصورة بهما او معهما موجودة لىكون الحيولى  
قابلة لهما فاذا ن هي اعنى الحيولى متقدمة على ذلك الشئ وعلى الصورة للتشعب  
ذلك الشئ من حيث اتصافها به لاعلى الصورة من حيث هي صورة ثم تلخص  
ما بعد هذا الكلام يحتاج الى الكلام المفصل وهو بيان كيفية احتياج  
اخذها الى الاخر من غير ان يلزم الدور على ما قلناه انما امره تعلم  
ان الصورة الجوهرية اذا فارقت المادة فان لم يتبق ببدل لحيق المادة  
موجودة فحقب البديل مقيد للمادة لا محالة بالبدل وليس بواجب ان تقوى  
ويقهر البديل ايضا بالحيولى على ان يكون الحيولى قامت فاقامت لان الذى  
قيم م يقيد متقدما بقوامه اما بزمان او بالذات وبالجملة لا يمكنك  
ان تدبى الاقامة **اقول** لبيان كيفية تقدم الصورة العنصرية على الحيولى  
وامتناع تقدم الحيولى عليها من حيث هي متقدمة على الحيولى على وجه  
الدبر قال الفاضل الشارح لما بطل كون الصورة علة مطلقة او واسطة  
للحيولى اراد ان يبطل القسم الثانى من الاقسام الاربع التى صدرنا الباب  
بها وهما ان يقال الصورة محتاجة الى الحيولى وهو الفصل يشتمل على بيان  
ان الصورة التى يمكن نوالها عن المادة ليست بمتأخرة فى الوجود  
عن الحيولى وتقريرا ان الصورة الجوهرية اذا انزلت عن المادة فان لم يحصل  
عقبها فى المادة صورة اخرى يكون بدلا عنها لحيق المادة موجودة لما مر من الحيولى  
لا يخلو عن الصورة واذا كان كذلك فالشئ الذى عقب الصورة الزايلة  
بالصورة الحادثة مقيد للمادة اى حافظ لوجود المادة بواسطة ذلك

البدل تحارده لا يلزم من صدق قولنا ان ذلك المعقب يحفظ وجوده بل ان  
البدل صدق ان نقول وانه يحفظ ذلك البدل بل ان الحيوان لان الشيء لا يحد  
لوا كان شافطاً لوجود غيره فلو كانت الحيوانية قيمة للصورة فكانت تقوم  
او لا تحريص على بعد تلك القيمة للصورة وقد كنا بينا ان الصورة ليست  
للحيوان فيلزم ان يكون وجوده كذا واحداً من ههنا سابقاً على وجوده وهو  
مضى قولنا وبالحجة لا يمكن ان ندين الازالة فاما قال ونقائل ان يقول هذا الفصل  
كانت تصدق معنى في فيه بيان ان الصورة متقدمة على الحيوان ولما كان  
كذلك استحالة تقدم الحيوان على الصورة هو تلك كانت القيمة المذكورة على امتناع  
كون الصورة علة له في حال صدق على ان للحيوان في تقدمه ما هو عليه على الصورة  
وشكك اخر وهو ان قوله المعقب البدل مقيد بالامانة بالبدل ليس الجدل  
على الاطلاق فان الجسم لا يشكك من اين ما وشكل ما ومقدار ما واذا كان كذلك  
فمضى من ان من يشكك من اين ما ومقدار معين فلا بد ان يحصل من اين احد  
وشكك اخر ومقدار اخر اي ان انما مضى فمضى يلزم ان يكون هذا كذا  
صوتاً مقومة للمادة فغير ان المعقب البدل لا يجب ان يتبعه مقبولة  
بذلك البدل بل لوجوده فيكون امراً يصح في بعض الناس في بعض الناس واقول  
لما تبين من هذا الفصل في تقدم الصورة في ان الامر في الامر في المسئلة  
لا متعكس لاستحالة الدور لان الحيوان لو كانت حقيقة في صورة كانت متفق  
بنفسها قبل وجود الصورة اما بالذات او بالزمان وهو متال لما مضى  
وهذا بعينه هو الذي اورد في بيان استحالة ان يكون الصورة علة مطلقة  
لشيء الى و اشار اليه بقوله على ان المعادلة من جنس ملايين ذاته ذات  
الذات كما سبق ذكره وان قد حصل من ذلك استحالة ان يكون كل واحد منها  
علة للآخرى مطلقة لاستحالة قيام كل واحد منهما من غير الاخرى تحارده  
حصل الصورة انما وجدت في صورته في انما على ان يشهد به في علمها  
الفاعلية ولا يجعل الحيوان في حيث في وجوده لا سائر في ان في حيث  
من حيث هي هيولاً وبالله لا يخفى في صورة وقد يمكن ان يصدرها عن

وعطيا للوجود وأما الشك الأول الذي أوردته الشارح فسيحل بما ذكرناه  
 من أنهما من كيفية تقدم أحدهما على الأخرى وأما الشك الثاني فليس بمراد  
 لأن امتناع انفكاك الجسم عن أين ما انما يقتضي احتياج الجسم إلى كونه جسما  
 بل في وحدته وتخصسه إلى الأين من حيث هو أين مالا من حيث هو أين معين  
 والأين من حيث هو أين ما يحتاج إلى الجسم من حيث هو جسم ما ومن حيث  
 هو أين معين يحتاج إلى جسم معين وأما قوله ثم لا بد من أن يكون هذا لا عرض  
 صورا فقد يدل على أنه ظن أن التخييل أثبت وجود الصورة بأنه مقيد للمادة  
 فقط هذا سهو من باب توهم العكس فإن كل مقيدة وليس كل مقيد  
 صورة بل للمقيد الذي هو الصورة إنما هو جوهر يتلوه هو هو محله  
 ومادته فعدته أعراض اقامت أعراضا لأنها اقامت اجساما متضمنة  
 لا في جميعيتها بل لتخصصاتها العارضة لجسميتها ولذلك سميت  
 بشخصات الجسم فاذن التقصص بها ليس بمقوجه وأما قوله فعلنا ان مقتب  
 البدل لا يجب ان يكون مقيدا للمادة بذلك البدل فليس نتيجة لما ذكره  
 لأن الذي ذكره لم يقتض الاككون مقتب الايوان معتبة الجسم  
 المتخصص بالايوان وذلك لا ينافي اقامة المادة بالصورة **إنتارة**  
 ليس يمكن ان يكون شيئا من كل واحد منهما يقام به الآخر حتى يكون  
 كل واحد منهما متقدما بالوجود على الآخر وعلى نفسه **اقول** يريد بيان  
 امتناع القسم الرابع من الاربعة المذكورة في الكتاب وهو ان يكون هذا شئ آخر  
 يقبل كل واحد من الحيولى والصورة اما بالآخر او مع الآخر في باب الدور المذكور  
 في الفصل المتقدم وبدءا بما يكون اقامة كل منهما بالآخر لازمه اوضح فساد  
 افان الثاني راجع اليه ايضا ونظ الكتاب ظاهر وهذا القسم هو الذي  
 جعله الفاضل الشارح ثالث الاقسام الاربعة التي أوردناها **فتوله**  
 ولا يهيى ان يكون شيئا من كل واحد منهما يقام مع الآخر فهو ضرورة لانه  
 ان لم يقبل ذات احد هما بالآخر جاز ان يقبل كل واحد منهما وان لم يكن  
 مع الآخر لانه غلب ذات كل واحد منهما بالآخر فلذات كل واحد

منهما تأثير في ان يتم وجود الآخر وذلك مما قد بان بطلانه **اقول** وهذا  
 هو الذي يكون الاقامة فيه مع الآخر وحمله الفاضل الشارح على القسم الرابع  
 من الاقسام الاربعة التي اوردناها وهو كون كل منهما غير محتاج الى الآخر  
 وتبيان هذا القسم هو ان ذات كل واحد من الشيئين اللذين يوجد كل واحد  
 مع الآخر لا يخاف امان يتعلق بالآخر من حيث هو ذلك الآخر بوجه من الوجوه  
 او لم يتعلق به املا فان لم يتعلق جاز وجود كل واحد منهما منفردا عن الآخر  
 وان تعلق فلذات كل واحد منهما تأثيرا في ان يتم وجود الآخر  
 وهذا هو القسم الاول بعينه الذي بان بطلانه والحاصل ان هذا القسم  
 يجمع اما الى عدم التلازم او الى الدور للمذكور ولاجل هذا المعنى ذكرنا  
 من قبل ان المعلومين المتنسبين الى علة واحدة اذا لم يكن بينهما ارتباط  
 بوجه يقتضى ان يكون بينهما تلازم عقلي لو كان بينهما الامصاحبة اتفاقية  
 فقط واعتراض الفاضل الشارح بان المطلوب ههنا بيان ان الشيئين  
 اذا كان كل واحد منهما غنيا عن الآخر وجب صحة وجود كل واحد منهما مع عدم  
 الآخر وان لم على ما ذكرتم عليه حجة بل زعمتم عليه الاعادة الدعوى وهذا الاحتمال  
 لو لم يكن له مثال من الموجودات لكان محتاجا في البطلان الى البرهان فكيف  
 وان له امثالا من الموجودات فان الاضافات لا تقرب الامعاء مع انه ليس لواحد  
 منهما حاجة الى الآخر لان احدى الاضافتين لو احتاجت الى الاخرى  
 لتأخرت عنها فلا يكون معاً وللزم من احتياج الاخرى الدوران قلتم  
 هذا التلازم لا يعقل الا في الاضافات قلنا دعوى انحصار في الاضافات  
 مفتقرة الى بيته والجواب ان المفهوم من كون الشيء غنيا عن  
 غيره ليس الا صحة وجوده مع عدم الغير وكون البيان  
 هو الدعوى بعينه يدل على ان الدعوى واضحة بنفسه غير محتاج  
 الى البرهان فانما اعيد ذكره بعبارة اخرى ليس تفهيمه لالتباس  
 اللفظي واد المتضايفان فليس كل واحد منهما غنيا عن الآخر كما ظن  
 هذا الفاضل ولا الاحتياج بينهما دائر كما الزمه قيل هما ذاتان اذا

فتش ثالث كل واحد منها صفة بسبب الآخر فتلك الصفة هي التي تسمى مضافاً  
 حقيقياً فاذن كل واحد منها محتاج لا في ذاته بل في صفة تلك الـ فوات الآخر  
 وهذا لا يكون دوتراً اتخاذاً أخذت الموصوف والصفة معاً على ما ههنا  
 المشهور حدثت جملتان كل واحدة منهما محتاج لا في نفسها  
 بل في بعضهما الى الاخرى لا الى كلها بل الى بعضها الغير المحتاج الى الجملة الاولى  
 فظن ان الاحتياج بينهما دأش ولا يكون في الحقيقة كذلك فاذن الموصوف بالاحتياج  
 بينهما على وجه الاحتياج لاحدهما الى الاخر على ما تقدم ولا على ما يظن من  
 من ذلك ان المعينة التي يكون بين المتضايفين ليست من جنس ما تقدم بل من جنس  
 بل هي معية عقلية معناها وجوب تعقلها معاً وحوال الحيوي والصفة بسبب  
 هذا الحال من وجه وهو تعلق كل واحدة منهما بالآخرى من غير دور وغيث لغيره  
 من وجبه وهو كون اقدم ذاتا من الحيوي وانما لم يكن تعلقها تعلقاً تضافياً  
 لان المتضايفين لا يمكن ان يعقلا منفردين بخلافهما ولذلك احتج  
 مع تعقل الصورة البتة ووجهها الى اثبات الحيوي شران التضاييف من  
 لهما ما بعد تعقله اذ كنهه في سائر انواع المضاد المشهور قولهم وبديته  
 فبرهني انه انما يكون التعلق من جانب واحد فاذن الحيوي والعنوان لا يكونان  
 في حرجا التعلق والمعية على السواء **أقول** قد تبين فيما صرنا التلازم بينهما  
 الى ما يمكن التعلق فيه لاحد التلازمين بالاقوى من غير عكس والى ما يكون  
 لكل واحد منهما بالآخر واذ قد بطل القسم الآخر ثبت الاول وهو الذي قسمه المشيخ  
 الى ثلاثة اقسام وهي كون الصورة آلة او واسطة او آلة او شرط **العللة**  
 وقد بطل منهما ايضا قسمين وبقي واحد وهو كونها شرطية للعللة **قوله**  
 والصورة الكائنة الفاسدة تقدم ما يجب ان يطلب كيف هو ما يخص الكائنة  
 الفاسدة بالذكر لان تصور التقدم فيها مع كونها متحدة على الحيوي الباقية  
 في جميع الاحوال بعد وكيفية التقدم فيها هي ما صرح بها في الفصل الثاني  
 لهذا الفصل وهي انها تشارك شيئاً آخر في العللية والتقدم على الحيوي مجديش  
 هي صورة ما لا من حيث هي صورة معينة فانها من تلك الحيدشية مستمرة

الوجود كالحصول في الشارة انما يمكن ان يكون ذلك على احد الاقسام الباقية

وهو ان يكون الحيواني تنجد عن سبب اصل وعن معين بتعقيب الصورة  
 اذا اجتماعهم وجود الحيواني **اقول** لما ابطال الاقسام المحتملة الا وحدها  
 ان الصورة جزء العلة ثبت انه حق فصرح به في هذا الفصل وأشار بقوله ذلك  
 الى ما اوجب طلبه في الفصل السابق وبين ان الذي يشترك الصورة في العلية  
 ما هو وهو الذي سماه سبباً اصلاً وانما سماه اصلاً لانه المستمر الوجود للمستند  
 لوحدة العلة على ما مر وايضاً لانه الذي يفيض اصل وجوده الحيواني بحيث  
 كونهما بالقوة فان الصورة لا ينفك الاخر ابرز ذلك الوجود المستفاد منه  
 الى الفصل وتبقيته وهو كما ذكرناه موجباً ثابت دايماً الوجود  
 مفارق عن المادة وعمما يتعلق بها من الجسمانيات والاعواد وبعض الحالات  
 المذكورة وقد تسمى عقلاً كما سيأتي ذكره وبيان صفاته واما المعين  
 بتعقيب الصورة فهو السبب الذي يقتضي تعقيب الصور وسماه معيناً  
 لانه ينفك عن اسطة الصور المتعاقبة بقاء الحيواني لا اصل وجودها  
 فتصويين السبب الاصل في قامة الحيواني المستمرة الوجود وقد ذهب  
 الفاضل الشارح الى ان ذلك المعين هو الحركة السريعة التي تفيض في الحيواني  
 الاستعدادات المتعاقبة لقبول الصور المتغيرة المتعاقبة واقول انها ليست  
 تكافية في تعقب الصور لان حصول الاعدادات لا يكفي في وجود الشيء  
 لان السمة العدة ليست من العلل الموجدة بل يحتاج فيه مع ذلك الى مفيض  
 الاصل وجود الصورة كما ذكره هو ايضاً في كلامه وجه الاحتياج اليه  
 وهو سبب الاصل بعينه على ما سيأتي بيانه والى احوال اتفاقية من خارج  
 طبيعية او قسرية يتجدد بها ما يجب من المقدار والشكل على ما مر فالعلة  
 التامة لوجود الصورة المتحددة هي مجموع ذلك فالمعين ان حصل على علة  
 الصور المتحددة فيمنع ان يحمل عليها باسرها وترى ان السبب الاصل في  
 في المعين من وجه ويحتمل ايضاً ان يحمل المعين على طبيعة الصورة من حيث  
 هي صورة ويكون تقدير الكلام هكذا من سبب اصل ومعين يتصل وجهاً



عن السبب الاصل بتعقيب الصور فيكون فاعل التعقيب هو السبب الاصل ولعل  
 بما لا اصل للاجل انه علة لوجوهين احدهما بالاقوسط والثاني بتوسط الموهين  
 هو الصورة فمواصل في العلية مطلقا وعلى التقديرين جميعا فقولنا اذا اجتماع  
 تصور وجوه الهيولى يريد به بيان اجتماع السبب الاصل والصورة من حيث هي  
 صورة لان العلة التامة القرينية هي مجموعهما وهي مستمر الوجود على ما مر  
 فان الصور العاقبة شريكة السبب الاصل في اقامة الهيولى بما يشارك في الصورة  
 بالذات واما علة المادة جوهر غير الذي كان بالفعل بما يشارك فيها من الاحوال التي  
**قوله** ولتخص بها الصورة ولتخصص هي ايضا بالصورة على وجهي تمله

بما انه كلام غير هذا الجمل **اقول** قال الفاضل الشارح لما بينت  
 كيفية تعلق وجوه الهيولى بوجود الصورة اراد ان يشير الى كيفية  
 تخصص كل واحد منهما بالآخرى ثم ان فيه شيئا وذلك ان انا قد بينا فيها مضى  
 ان كل دفع عيتم ان يكون له اختصاص كثيرة فذلك النوع انما يتخصص بالمادة فتخصص  
 تلك المادة ان كان لمادة اخرى لزم التسلسل فزعم الشيخ ههنا ان كل واحدة  
 منهما ما غنى الهيولى والصورة بتخصص بالآخرى وهذا لا يقتضى الادولانا نجعد  
 ذات كل واحدة منهما علة لتخصص الآخرى و نقائل ان يقولان تخصص كل  
 واحدة منهما بذات الاخرى متوقف على انضمام ذات كل واحدة منهما الى ذات  
 الاخرى وانضمام كل واحدة منهما الى ذات الاخرى متوقف على تخصص  
 كل واحدة منهما فان المطلق غير موجود وما ليس بموجود فلا يضم اليه غيره  
 ويمكن ان يجاب عن ذلك بان تمنع هذه المقدمات فان انضمام الوجود الى المهيولة  
 لا يتوقف على صيرورة كل واحدة منهما موجودا وهكذا ههنا فتقول  
 تخصص الهيولى بذات الصورة معقول فان الهيولى انما يصير هذه الهيولى  
 بعينها لاجل صورة بعينها لا من حيث انها هذه الصورة بل من حيث  
 انها صورة ما كما مر واما لتخصص الصورة بذات الهيولى من حيث انها  
 هيولى فليس بمعقول بوجهين الاول ان هذه الصورة لا يصير هذه الصورة  
 بعينها لاجل الهيولى من حيث انها هيولى فان ههنا الصورة لا تعلق بمفارقة

هذه الحيوى ومتعلقة بها من حيث هى حيوى ما بخلاف الحيوى فانها تعقل  
 بان يكون هذه الحيوى وان لم يكن هذه الصورة فاذن تشخص الصورة بالحيوى  
 يكون من حيث هى هذه الحيوى لا من حيث هى مطلقة الثانى ان ذات الحيوى  
 حقيقة القابلية والاستعداد فكيف يصيب علة وفاعلا لتشخص الصورة بل قد قيل  
 ان كل نوع يحتمل ان يكون له اختصاص فذلك النوع انما يتشخص بالمادة  
 التى تشخص بها من حيث هى قابلة للتشخص فيصير النوع لاجلها كشيء  
 لا من حيث هى فاعلة لذلك بل الفاعلة هى الاعراض الكشفة بها كالضوء  
 والالوان ومتى فاعلتها المسماة بالمتخصصات فظهر ان تشخص الصورة يكون  
 بالحيوى المعينة من حيث هى قابلة لتشخصها وتشخص الحيوى بالصورة  
 المطلقة من حيث هى فاعلة لتشخصها وسقط الدور وهذه المسئلة متعلقات  
 هذا العلم واما قول الفاضل للشارح الشئ غير موجب فليس يصحح وذلك  
 لان الشئ المطلق يمكن ان يؤخذ بلا شرط الاطلاق والتقييد ويمكن ان يؤخذ  
 بشرط الاطلاق كما مر ذكره والاوّل موجب في الخارج والعقل واليه  
 مذهب ههنا والثانى موجود في العقل دون الخارج فاذن ليس يصحح ان يقال انه  
 غير موجود اطلاقا والى الجواب بانضمام الوجود الى المهيمة فغير صحيح لانضمام  
 امران عقليان ولا يصح الحاق الامور الخارجية من حيث هى خارجة في الحكماء  
 بالامور العقلية من حيث هى عقلية **وهو وتنبه** اولعائك تقول لما كان  
 كل واحد منهما منفعلا لآخر فبعضه فكل واحد منهما كالأخر في التقدم والتأخر  
 والذي يخلصك من هذا اصل متحققة وهو ان العلة حركة يدك  
 بالمفتاح اذا رفعت رفعة المعلول حركة المفتاح واما المعلول فليس  
 افا رفعت رفعة العلة فليس رفعة حركة المفتاح هو الذى يرفع حركة  
 يدك وان كان معه بل يكون انما يمكن رفعها لان العلة وهى حركة  
 يدك كانت رفعت وهما اعنى الرفعين معا بالزمان ورفعة العلة متقدم على  
 رفعة المعلول بالذات كما مر في ايحايدهما وجوبهما اقول لما ثبت ان التلازم  
 بين الصورة والحيوى هو بسبب احتياج الحيوى الى الصورة من حيث

الذات لا بالعكس من ح عليه شاع وهو انهما لما تلازم ما في الرفع فليس احدهما  
 بالتقدم والتأخر اولى من الآخر وهذا شك لا يختص بهما بل هو وارد على احد قسمي  
 التلازم الذي يكون بين العلة التامة وبين معلولها والجواب ان التلازم في الرفع  
 انما يكون من جهة الزمان ولا يكون من حيث الذات بل رفع احدهما بالذات اقدم  
 من رفع الآخر ولذلك قيل عدم العلة علة لعدم ~~مفعولها~~ كما كان في جانبها لوجوب <sup>العلة</sup> واجاب  
 مباهي بعد هما معا اقدم من اجاب المفعول او وجب العلة اقدم من وجوب المفعول

فلا يلزم ان يتلطف من نفسك وتعلم ان الحال فيما لا يفارق صورته  
 في تقدم الصورة هذه الحال **اقول** الجسم الذي لا يفارق صورته هو الفلكيات  
 بالسر كما بيان ان حالها في تقدم الصورة حال الضرريات ان تعلق كل واحد من طبيعتها  
 والصورة به فخرى هناك ايضاً اما ان يكون من الجانبين على السواء وهو  
 باطل اما الذي وراو لعدم التلازم واما ان يصح ان من جانب واحد ولا يجوز  
 ان يكون المتماخر اليه هو المهيولى لان القابل لا يكون فاعلا فاذن هي الصورة  
 وهي اما ان يكون علة للمهيولى او واسطة وآلة او جزء علة والاو لان باطل لان  
 لما مر فهي اذن شريكه بسبب اصل يكون مجموعهما علة للمهيولى  
 قال اذ فضل المشرع لافقاوت بين الكلام في الفلكيات والعصرية  
 الا بشئ واحد وهو ان قد بينا في الضرريات ان المهيولى ليست هي المتماخر اليها  
 بان قلنا ان الصورة اذا نزلت وجب ان يتعقبها بدل ومقتب البدل هو متعقب  
 لما دلتها بالبدل وهذا لا يتصور في الفلكيات بل بينا ههنا بان القائل لا يجوز  
 تأمل هذا البيان كما ان عامهما الا ان الشفيع لم يذكر في النص  
 هذا البيان العام واقصر على البيان الخاص بهما من التلطف ههنا ومعروفة  
 ان الحال فيهما واحد واقول وتفاوت الحال فيهما ايضا المتبعي آخر وهو استعد  
 المهيولى لتعقب الصورة في الفلكيات لانها مستفاد من مبدعها  
 وفي الضرريات غير لازم لها بل مستفاد من الاحوال المختلفة المتحددة  
 الخارجية الا ان بيان الحال فيهما لا يختلف بهذا التفاوت **تنبيه**  
 الجسم ينتهي ببساطة وهو قطعه والبسيط ينتهي بجزئه وهو قطعه والخط

ينتهي بنقطة وهي قطعاً أقول الكميات للتصلة القارة ثلاثة أنواع الجسم  
 التعليمي والبسيط وهو السطح والحظ ويتصل بها في النسبة نوع آخر من جنسها  
 وهو النقطة فالجسم وهو مقدار ذو وضع له أبعاد ثلاثة والبسيط وهو مقدار  
 ذو وضع له بعدان فقط والحظ مقدار ذو وضع وهو طول بلا عرض  
 والنقطة هي ذات وضع لا جزء لها والصورة الجسمية لأنها ليست من الجسم  
 التعليمي ولذلك ربما اشتبه أحدهما بالآخر كما من الجسم التعليمي يستلزم البسيط  
 والبسيط الحظ والنقطة لا ذاتها بل باعتبار التناهي فلذلك اتصلت  
 بمباحث المقادير بمباحث الاحكام ولما كانت مباحث الجسم التعليمي  
 داخلية في المباحث المأخوذة بالفرض ولقيت المباحث الباقية فأورد هذا الفصل  
 بعد تلك المباحث مشتملاً عليها وأعلم أن الجسم في فتواله الجسم ينتهي  
 ببسيط هو التعليمي لأنه بالذات معروف بالبسط والجسم الطبيعي إنما تصير  
 معروضة بتوسط التعليمي وقد افاد بقوله الجسم ينتهي ببسطه اثبات  
 البسيط أولاً وكيفية لزومه للجسم ثانياً وذلك لأن انتهاء الشيء إنما يكون  
 عند انقطاع امتداده الأخذ في جهة ما ولما كان الجسم ذا امتدادات  
 ثلاثة وانتهاء الواحد منها في جهة من حيث هو واحد يقتضي بقاء الاثنين  
 الباقيين فإذا كان الجسم ينتهي بما من شأنه أن يكون ذا امتدادين فقط  
 وهو المسمى بالبسيط وهكذا القول في انتهاء البسيط بالحظ والسطح  
 فهو امتداد واحد مجزئ عن الآخرين فهو ينتهي بما لا امتداد له أصلاً ويكون  
 أخيراً لا هذه المقادير ذات أوضاع فنهاياتها كذلك والشيء ذو الوضع  
 الذي لا امتداد له أصلاً هو النقطة فالخط ينتهي بالنقطة وهي ليست مقداراً  
 لعدم الامتداد فيها قال الفاضل الشارح إنما لم يقل نهاية الجسم هو البسيط  
 بل قال ينتهي ببسيط لأن البسيط كونه النهاية من المضافات المشهور فإنها  
 نهاية لذي النهاية فاذن القول بأن البسيط نهاية الجسم خطأ بل هو الذي  
 به يتناهي الجسم فأقول التحقيق يقتضي أن يكون هناك ثلاثة أصول  
 أولها ماهية السطح الذي هو المقدار المتصل ذو البعدين وثانيها ماهية الجسم

ببعضى نقادة وانقطاعه وانتهائه لانعدام المطلق وقتلالتها اضافة عارضة  
للجسم وانما استدلل على ثبوت الاول للجسم بثبوت الثانى له اذ هو مقتارن  
ومستلزم للاول واما الثالث فاذا اعتبر عرضيه للاول كان المجموع  
سطحا مضاعفا الى ذى السطح واذا اعتبر عرضيه للثانى كان نهاية مضافة الى  
ذى النهاية **قوله** والجسم يلزم منه السطح لا من حيث يتقوم جسمية به بل  
من حيث يلزم منه التناهى بعد كونه جسميا ولا كونه ذاسطح ولا كونه متناهيا  
امر يدخل فى تصوره حتما ولذلك قد يمكن قوما ان يتصوروا لجسما  
غير متناه الى ان تبين لهم امتناع ما يتصورونه **اقول** قال الفاضل  
الشارح مرادة ان السطح والتناهى ليسا جزئين بل ماهية الجسم لا مكان انفكاك  
تصور الجسم عن تصورهما حين يتصور جسم غير متناه والشئ لا يتصور الا  
بعد تصور اجزائه شرعا عرّض عليه باننا نتصور الجسم ونختار في معرفة  
تألفه عن الهيولى والصورة الحكيمة ولربما كان ذلك لا يكون تصوره  
قبل معرفتهما اقترانا مكتسبا بالسوم وبعد معرفتهما اتاما مكتسبا بجوده  
مشملة عليهما او يكون تصور الشئ غير مقتصر لتصور اجزائه وكيفيات  
القضية فلم لا يحى زمثله فى السطح والتناهى **اقول** والجواب عنه ان اجزاء  
التي فى العقل اعنى الجنس والفصل غير اجزائه فى الوجود اعنى الصوة والمادة  
والجسم يتصور باجزائه العقلية ونطلب بالحجة اجزائه الوجودية  
وان كانت الاولى مشتملة بالقوة على الاخيرة فان الابدال مأخوذة فى حد  
الجسم يدل على صورته والقبول المأخوذ فيه يدل على مادته والسطح والتناهى  
لا يقل كونهما جزئين عقليين اذ هما ليسا بحمولين على الجسم فتبين الشيخ  
اولا انها ليسا بجزئين فى الوجود وذلك لان السطح يلزم للجسم بسبب التناهى  
المتعلق بطرفه والجزء لا يكون كذلك ثم احتمل ان يتصور كون ذى السطح  
وذى التناهى جزئين عقليين كونهما محمولين عليه فبين الشيخ ايضا  
انهما ليسا كذلك لانفكاك تصوره عن تصورهما واعلم ان الشئ كما يتقوهم  
بجزائه العقلى وبجزائه الوجودى فقد يتقوم بعلته كالمادة بالصورة وحصة

النوع من الجنس بالفصل والجسم لا يتقوم بالسطح بواحدة من هذا المعاني ما لا ولا  
 فلما مررنا بالآخر فلما سياتي وهو ان السطح لا يفعل الجسم وقال ايضا معتقدا  
 على قوله من حيث يلزم منه التناهي انه مشعر بان السطح يلزم للجسم بواسطة  
 التناهي وهو يقتضي ان يكون عرض استتاهي للجسم قبل عرض السطح  
 له وهذا باطل لا فائدة لنا ان النهاية اضافة عارضة للسطح والعارض  
 يتاخر عن المعروض فكيف يكون عرض النهاية للجسم قبل عرض السطح  
 له ثم قال ويمكن ان يجاب عنه بان النهاية المتأخرة عن السطح يمكن  
 ان يكون سببا لثبوت السطح للجسم كالوسط في برهان  
 اخر اذا كان معلولا للاكبر وعللة لثبوت الا صغرا اقول اما قوله النهاية  
 اضافة عارضة للسطح يقتضي كون النهاية من المضان الحقيقي وهو منقض  
 الحكم عن قريب بانها من المضان المشهورى فلعله نسي ذلك ثم ان  
 ان اخذ النهاية تأخرة مع السطح وجعلها بذلك الاعتبار مشهورة وتارة  
 مفردة وجعلها بذلك الاعتبار حقيقية فكيف ساع له ان يجعل  
 اضافة العارض الى المعروض سببا لعارض ذلك العارض عن المعروض فان تلك  
 الاضافة لا يعقل الا بعد العروض فانظر الى هذا الرجل الفاضل كيف يخط  
 في كلامه فلا يبالى اين يذهب وما حققناه من قبل وهو ان الانقطاع يعرض  
 لا متعدد الجسم ولا ثم السطح يلزم ذلك الانقطاع ثانيا ثم يعرض لهما الاضافة  
 باعتبارين يزيل هذه الشبهة قوله **واما السطح كسطح الكرة من غير**  
**اعتبار حركة او قطع فيوجد ولا حظ واما المحاور والقطبان والنقط**  
**فما يعرض عند الحركة والخط كحيط الدائرة فقد يوجد ولا نقط**  
**اقول** بيديان لزوم الخط للسطح والنقطة للخط ايضا بقا اسطة التناهي  
 فانهما لا يعرضان لهما مع عدم التناهي ويجب ان يعرف اول الفاظ التي  
 يستعملها في هذا الموضع فقول الكرة جسم يحيط به سطح واحد في اخذ  
 نقطة يكون جميع الخطوط الخارجة منها الى ذلك السطح متساوية  
 والدائرة سطح مستوي يحيط به خط واحد في داخله نقطة يحيط بها

جميع الخطوط الخارجة منها الى ذلك الخط متساوية والنقطتان مركزا هما  
والخط المستقيم المار بالمركز المنتهي في الجانبين الى المحيط قطر هما واذا قطعت  
الكرة بسطح مستو حدث فصل مشترك بين السطحين وهو محيط دائرة على سطح  
الكرة واذا فرضت الكرة متحركة حركة وضعية مستديرة حدثت عليها  
نقطتان لا يتحركان هما قطبا هما وقطر بينهما هو المحور ومنطقته هي اعظم  
الدوائر على سطح الكرة التي يتساوى ابعاد جميع النقطة المفرضة عليها  
من القطبين وقد تبين من ذلك ان الخط والنقطة انما يعرضان للكرة باعتبار  
احد الامرين اما القطع واما الحركة **قوله** فاما المركز فعند ما يتقاطع اقطار  
وعند حركة ما او بالفرض وقيل ذلك فوجود نقطة في الوسط كوجود  
نقطة في الثلثين وسائر ما لا يتناهي فانه لا وسط ولا سائر مفاصل الاجزاء  
في المقادير الاربعة وقوع ما ليس بواجب فيها من حركة او جزئية واذا سمعت  
في تحديد الدائرة في داخلها نقطة سمعنا ان يتأتى ان يفرض فيها نقطة **كما**  
يقولوا للجسم هو المنقسم في جميع الاقطار ومعناه يتأتى قسمته فيها **قوله**  
يريد ان الدائرة لا يصير مركزها سوحي فيهما الا باحد ثلثة اشياء احدها التقاطع  
والثاني الحركة والثالث الفرض فان تقاطع الاقطار انما يكون على نقطة هي المركز  
وحركة الدائرة انما يقتضي سكوت نقطة فاصلة بين الحركة في الجهات المختلفة  
هي المركز فاما الفرض فظاهرا ما قبل عرض هذه الامور فوجود مركز في وسط  
الدائرة كوجود نقطة في ثلثها اى كما ان موضع النقطة في الثلثين متعدي بالحق  
قبل الفرض على وجه لا يمكن وقوعها بعد الفرض في غير هذا الموضع فكذلك  
حال المركز كذا قد ذكرنا وقوع الفصل في المقادير انما يكون بالقوة  
فقط ولا يخرج الى الفعل الا بسبب الاعراض او الفرض كما مر ذكره مرارا  
قال الفاضل الشارح لاشك ان امكان حصول هذه النقطة حاصل في الدائرة  
بالفعل قبل التقاطع والحركة والفرض ثم ان المركز غير ممكن الحصول  
لا في موضع معين وهذا الامكان يوجب امتياز ذلك الموضع عن سائر  
المواضع فاذا مركز الدائرة موجود قبل هذه الاحوال وهكذا القول

في سائر النقط فاذن يكون النقط الغير المتناهية موجودة بالفعل ويلزم  
 من ذلك الانقسام الغير المتناهي بالفعل او القول بان اختلاف الاعراض  
 لا يوجب الانقسام فاذن الحركة ايضا لا يوجب الانقسام والجواب ان هذا  
 كله فرض والفرض لا يرتفع برفع اسمه مع ثبوت مصداق يدل على تفريقه بان لا يفرق  
 والداية ان الحرف فرض فيها شيء لم يلزم مما شئ مما نكرو هذا حكم  
 لا يختص بالذات بل الخط الواحد المتناهي له منتصف ونصفه منتصف  
 واهل حراوه هي متناثرة في نفسها عن سائر اجزاء الخط الا انها يمتاز بالفرض  
 ولا يرتفع بان يقول انها لازمة وان الحرف فرض لان تصور المنتصف فرض  
 فضلا من التلفظ به **قوله** وانت تعلم من هذا ان الجسم قبل السطح في العجز  
 والسطح قبل الخط والخط قبل النقطة وقد حقق هذا اهل التحصيل ولما الذي  
 يقال بالعكس من هذا ان النقطة بجركتها تفعل الخط ثم السطح  
 ثم السطح الجسم فهو للتفصيل والتصوير والتفصيل الا يرى ان النقطة اقارفت  
 متحركة فقد فرض لها ما يترك فيه وهو مقدار ما خط او سطح فكيف  
 يتكون ذلك بعد حركتها **اقول** افاد ههنا ان هذه الامور كيف  
 يترتب في الوجود وان الذي يقال بخلافه لتفصيل المبتدئين شيء غير  
 حقيقي بل هو تخيل فقط والعناظ الكتاب غنية عن انشراح تلبيه  
 اما اسهل ما يتأتى لك تأمل ان الابعاد الجسمانية متمافئة عن المتاحل  
 وانه لا ينفذ جسم في جسم واقف له غير متفر عنه وان ذلك للابعاد  
 لا للهوى ولا سائر الصور والابعاد **اقول** يريد بيان امتناع تدخل الابعاد  
 الجسمانية وكأنه يدعى كون هذا الحكم اوليا وهذه المسئلة وابعاد  
 من الطبيعيات بخلاف المسائل المتقدمة فافهم اوضح بهذه المسئلة ههنا  
 لتعلقها بالمقادير ولبناء نفى الخلاء عليها والاستشهاد بان الجسم لا ينفذ  
 في جسم واقف له غير متفر عنه تدكين للاستقرار الذي اكتسب بنفسه  
 بهذا الحكم الاولى في مبادئ التعلم به وبامثاله فان من يتوقف ذهنه  
 عند حكم اولي ينبيه عليه بالاستقرار وكذلك قوله وان ذلك



التماثل للابعاد والهيولى ولا لساثر الصور والاعراض فانه ايضا تنبيه على  
 ان الهيولى وساثر الصور والاعراض الاحصية لها في العظم لا بالعرض والابعد الجسم  
 هي الخصوصية بالعظم بالذات ولا شك ان عظمين يجتمعان هما اعظم  
 من احد هما فان الكل اعظم من جزئه والقول بالتداخل يقتضى كون الكل  
 مساويا لجزئه واعلم ان النقطة لاحصية لها في العظم فلذلك لا يتم انهما لا يجتمع  
 الزايف للامتنان الوضعي على سبيل الاتحاد والخطوط حكمها من حيث الطول  
 حكم الاجسام ومن حيث العرض والعق حكم النقطة والسطوح ايضا  
 حكمها من حيث الطول والعرض حكم الاجسام ومن حيث العق حكم النقطة  
 ولذلك ينطبق الخطوط والسطوح بعضها على بعض بحيث يرتفع عنها الامتنان  
 الوضعي فمن يحكم بان هذا الحكم يشترك فيه المقادير باسرها ينبغي ان يقول  
 من حيث هي مقادير اشارته انك تجد الاجسام في اوضاعها تارة متلاقية  
 وتارة متباينة وتارة متقاربة وقد تجدها في اوضاعها تارة بحيث تسعها بينها  
 اجساما ما يحدها وتارة اعظم وتارة اصغر فبين ان الاجسام  
 الغير المتلاقية كما ان لها اوضاعا مختلفة كذلك بينها ابعاد مختلفة  
 الاحتمال لتقدر بها وتقدر بما يقع فيها اختلافا قدرها فان كان بينها خلاء  
 غير اجسام وامكن ذلك فهو ايضا بعد مقدارى وليس على ما يقال لا شئ  
 محض وان كان لاجتماع قول يريد بيان ابطال الخلاء والقائلون به فرقان  
 فرقة بينهما لانه لا شئ محض وفرقة بينهما لانه بعد ممتد في جميع الجهات  
 من شأنه ان يشغله الاجسام بالوصول فيه ويكون مكانا لها وقال الفاضل  
 الشارح يعني بالخلاء ان يوجد جسمان لا يتلاقيان ولا يوجد بينهما طيلاني  
 واحدا منهما فاقول هذا تعريف للخلاء الذي يكون بين الاجسام وهو الذي  
 يسمى بعدا مقطوعا ولا يتناول الذي لا يتناهي والشئ قد ابطال في هذا الفصل  
 من ذهب الفرقه الاولى بان فرض فيه اجساما مختلفا ابعادا بينهما لانه قد  
 الخلاء المواتع بينهما فان الاشئ المحض لا يمكن ان يتقدر شئ اصلا  
 فترى ان الخلاء الذي يقع بين تلك الاجسام قابل للمساوات والامساوات

والتقدير وانه يتجزى على الحد والمشتوكة واضاف الى ذلك مقدمة هي  
ان كل ما كان كذلك فهو ما كرم متصل عن البعد المقدر وما ذكره متصل عن الجسم  
فاذا كان الخلاء عندهم ليس بجسم فهو بعد مقدري ليس لاشياء بعضها كالحجرات  
الفرقة الاولى وان كان لا جسما كما رسمت الفرقة الثانية قال تنبيه واذا قلنا  
ان البعد المتصل لا يقوم بلا مادة وتبين ان الابعاد الجسمية لا يدخل لاجل جبرها  
فلا وجوب لفرغ هو بعد صرف واذا سلمنا الاجسام في حرركاتها تنفي عنها ما بينهما  
ولم يثبت لها بعد مطلق فلا خلاء **اقول** يريد ابطال المذهب الثاني  
وانما ابطاله بوجهين وذلك باضافة مقدمتين مما تقدم بيانه الى الحكم  
الذي ثبت في الفصل المتقدم احدهما ان البعد المتصل لا يقوم بلا مادة وهو ما ثبت  
في باب اثبات الحيولى والثانية ان الابعاد الجسمية لا تدخل وهو ما ذكره  
في فصل مقدم فاذا اضرأت الاولى الى الحكم المذكور صار هكذا الخلاء بعد متصل  
والبعد المتصل فمادة فالخلاء بعد فمادة فهو اذن ليس بعدا صرفا على ما يقولون  
وعبر عن ذلك بقوله فلا وجوب لفرغ هو بعد صرف واذا اضرأت الثانية اليه  
صار هكذا الخلاء بعد متصل والبعد المتصل يلغى عند سلوك الجسم الى الخلاء  
يلغى عند سلوك الجسم اليه ويثبت له فواذن ليس بعدا مطلقا من شأنه  
ان يكون مكانا للجسم على ما يقولون وعبر عن ذلك بقوله فاذا سلمنا الاجسام  
في حرركاتها تنفي عنها ما بينهما اى من الخلاء ولم يثبت لها اى للاجسام بعد مطلق  
اخرافته من الجميع قوله فلا خلاء وانما وسم الفصل بالتنبيه لانه لم يستعمل فيه  
مقدمة لم يثبتين قبله **قال** اشارة ولقد تناسب ما نحن مشغولون به الكلام  
في المعنى الذى يسمى حجة في مثل قولنا متحرك كذا في حجة كذا دون حجة كذا ومن  
المعلوم انها الواجب ان يكون لها وجوب كان من الحال ان يكون مقصدا للمتحرك وكيف  
يقع الاشارة نحو لا شئ فبين ان الوجهة وحق **اقول** يريد اثبات الجهات والجهة  
هى التى يمكن ان يقصدها المتحرك الا انى على الاستقامة او الاشارة الحسية فى  
سمتها ووجه المناسبة انها كما سيستحق نهايات الامتدادات **قال**  
الفاضل الشارح المناسبة من وجهين احدهما ان الخلاء يظن انه مكان

والجهة مناسبة للمكان والثاني انها امر تعرض للنهائيات والاطراف كالخطوط  
فهي يناسبها واستدل الشيخ على وجوبها بقياسين احدهما ان الجهة  
مقصد الحركة وللتحرك لا يقصد ما ليس بموجوب والثاني ان الجهة مثلاً  
وما يشار اليه فهو موجب **قال** اشارته اعلم انه لما كانت الجهة  
مما يقع نحوها الحركة لم يكن من العقولات التي لا وضع لها فيجب ان تكون  
الجهات لوضعها يتناها الاشارة الحسية **اقول** يريد بيان ان الجهات  
ذوات او ضلع وليست من العقولات المجردة التي لا وضع لها وبينه بقياس  
يشارك القياس الاول من القياسين المذكورين في الصغرى وهو ان الجهة  
مقصد للتحرك والتحرك لا يقصد ما لا وضع له ثم بين بهذا القياس ايضاً  
ان صغرى القياس الثاني من المذكورين وان كان يبدأ بحسب التصديق فان  
لمسئته في نفس الامر موقوفة على هذا القياس وهو ان يقال كل جهة ذو  
وكل ذي وضع قابل للاشارة الوضعية **اشارته** لما كانت الجهة  
ذات وضع فمن حيث البين ان وضعها في امتداد ما خذ الاشارة والحركة  
ولو كان وضعها خارجاً عن ذلك لكانت ليستا اليها تفرعي اما يكون منقسمة  
في ذلك الامتداد او غير منقسمة فان كانت منقسمة فاقاد وصل التحرك الى ما يفرض  
لها اقرب الجزئين من التحرك ولم يبق لجزء ما ان يقال انه يتحرك بعد الجهة  
او يقال يتحرك عن الجهة فان كان يتحرك بعد الى الجهة فالجهة وراء المنقسم  
وان كان يتحرك عن الجهة فمما وصل اليه هو الجهة لاجزاء الجهة فبين  
ان الجهة حد في ذلك الامتداد غير منقسم فهو طرف للامتداد ووجه الحركة  
فيجب الآن ان نحصر على ان تعلم كيف يتحدد للامتدادات اطراف بالطبع  
وما اسباب ذلك وتعرف احوال الحركات الطبيعية **اقول** يريد بيان  
ماهية الجهة وانما اخذ الى هذا الموضع لان الواجب تقدير بيان انيته على  
بيان المأثية فبين اولاً انها موجبة ثم بين ان وجوبها على اي انحاء الوجوب  
تتم قصد بيان الماهية وهي ما حققه طرف الامتداد غير منقسم وانما تحقق  
ذلك لوجوب تناها لامتدادات وطرف الامتداد بالانسبة الى الامتداد

نهائية وطرف وبالنسبة الى الحركة والاشارة جهة وما في الكتاب ظاهر  
 وتعالى ان يقول انه قسم الحركة الاخذة نحو شئ ذي وضع الى حركة اليه  
 وحركة عنه اي حركة قرب وحركة بعد وهذه القسمة حاصرة بالقياس الى الانقسام  
 في جهة الحركة اما بالقياس الى ما ينقسم فيها فغير حاصرة لان هناك  
 قد يكون قسم آخر وهو الحركة فيه وايراد قسمة لا يصلح الا بالقياس الى ما لا ينقسم  
 في بيان ان الشئ غير منقسم مصادرة على المطلوب والجواب ان الحركة في الشئ  
 للنقسم لا محالة يكون اما عن جهة واما الى جهة ويعبر القسمان الاولان  
 والا فجاز ان يكون جهة الحركة هي المسافة التي تقطع بالحركة وهو محال  
 فاذا ان القسمة حاصرة **وهو تنبيه** ولعلك تقول ليس من شرط  
 ما اليه الحركة ان يوجد فقد يتحرك المستحيل من السواد الى البياض  
 ولحي وجد البياض بعد فان اختلج هذا في وهمك فاعلم ان الامر بينهما  
 فرق وايضا فان ما تشككت به غير ضئيل في الغرض اما الفرق فلا يتحرك  
 الى الجهة ليس يجعل الجهة مما يتوخى تحصيل ذاته بالحركة بل ما يتوخى  
 بلوغه او القرب منه بالحركة ولا يجعل لما عند تمام الحركة حالا من الوجود  
 والعدم لم يكن وقت الحركة واما الآخر فلان الجهة لو كان  
 يحصل بالحركة لها وجود كان وجودها وجود ذي وضع ليس وحيث  
 معقول لا وضع له وذلك غرضنا على ان الحق هو الفرق وعليه بناء ما يتلو  
 هذا الفن من الكلام **اقول** الوهم هو الشك في كبرى احد القياسين  
 اللذين اثبتنا بهما وجود الجهة وهو قولنا المتحرك لا يقصد ما ليس بموجود  
 تقرير الشك ان حركة الاستحالة وهي التي في الكيف مثلا كالحركة  
 من السواد الى البياض انما يقصد ما ليس بموجود فاذا ينقص  
 كلية الكبرى واجاب عنه بشيئين أحدهما جعل الكبرى اخص مما كان  
 وهو ان يقال المتحرك في الاين لا يقصد ما ليس بموجود فان معه يحصل التقصير  
 وهذا هو الفرق والثاني التزام الشك لان الشك عين قاصر في المطلوب  
 وذلك لان الجهة التي تحصل بالحركة في الجهة يكون موجبة

ذات وضع وهو مطلق بنا فانا ما سعيانا الا لان نثبت كون الجهة موجبة  
ذات وضع هذا الجواب جدي غيب برهاني ولذلك قال ان الحق هو الفرق  
**النمط الثاني في الجهات واحسامها الاولى والثانية اقول** الاجسام تنقسم  
باعتبار الجهات الى ما يتقدم عليها ويخمد دها وهو احسامها الاولى والى ما لا يتقدم  
عليها بل تحصل فيها وهو احسامها الثانية **اشارة** اعلم ان الناس يشيرون  
الى جهات لا تتبدل مثل جهة الفوق والسفل ويشيرون الى جهات  
تتبدل بالفرض مثل اليمين والشمال فيما يلينا ومثل ما يشبه ذلك فلنعد  
عما يكون بالفرض واما الواقع بالطبع ولا تتبدل كيف كان ذلك  
**اقول** يريد بيان اثبات جسم محدد للجهات محيط بالاجسام ذوات الجهة  
تسقى قبل الخوض في تقرير ذلك لما كانت الامتدادات التي تمتد  
بنقطة وتقوم بعضها على بعض على زوايا قواير اعني ابعاد الجسم ثلثة  
لا غير كان لكل امتداد طرفان كانت الجهات بهذا الاعتبار ثلثا اثنتا  
منها طرفا الامتداد الطولي ويسميهما الانسان باعتبار طول قامته حين  
هو قايما بالفوق والتحت والفوق منهما ما يلي راسه بحسب الطبع  
والتحت ما يقابله واثنان طرفا الامتداد العرضي ويسميهما باعتبار عرض  
قامته باليمين والشمال واليمين ما يلي اقصى جانبيه بحسب الاعلى  
والشمال ما يقابله واثنان طرفا الامتداد الالفاقي ويسميهما باعتبار  
ثخن قامته بالقدام والخلف والقدام ما يلي وجهه والخلف ما يقابله  
توسيع عملهما في سائر الحيوانات والاجسام حتى الفلك على هذا النسق  
وهذا باعتبار ما هو غيب واجب وهو قيام بعض الامتدادات على  
بعض فاما ان لم يعتد بذلك كانت الجهات التي هي اطراف الامتدادات  
غير متناهية بحسب امكان فرضها في جسم واحد بل بالقياس الى نقطة واحد  
قال الفاضل لشارح الحكم بان الجهات ست مشهور وليس يحق فان الكرة  
لا جهة لها بالفعل ولها جهات لا يتناهى بالقوة اقول وهذا صحيح ثم قال  
محاذيا لبعض المتقدمين اما الضلعان فعلا وجهاتها عدد حدودها

النقطية والمنحنية والسطحية ان سميها كل حد جهة او مثل عدد النقطية والسطحية  
ان لم يتبين النقطية مثلا المثلث جهاته ثلث اقول هذه تسمية بخلاف  
ما تقر بهما مر فان المقهر هناك ان الجهة طرف الامتداد واضلاع المثلث  
ليست اطراف الامتدادات بل امتدادات هي اطراف السطح ولكن جهة  
المقصود فتقول الجهات الست تنقسم الى ما لا يتبدل بالفرض وهو الفوق  
والسفل والى ما يتبدل به وهو الاربع الباقية وذلك لان المتوجهة الى المشرق  
مثلا يكون المشرق قد اراه والمغرب خلفه والمجنوب يمينه والشمال شماله  
ثم اذا توجه الى المغرب تبدلت الجميع فصار با كما ان قد اراه خلفه  
وبما ان يمينه شماله وبالعكس فذهت تتبدل بالفرض وليس الفوق  
والسفل كذلك فان القائل لو صار منك سالا يصير ما يلي راسه فوقا  
وما يلي رجله تحته بل صار راسه من تحت ورجله من فوق وكان الفوق  
والتحت بجاهما والفاضل الشارح جعل الفرض هو ان يصير الجانب القوي  
ضميحا والنصيف قوي يا يعنى اليمين شمالا والشمال يميناً وهكذا في القدام  
والخلف والاول فرض واقعه وهذا غير واقعه وقال ايضاً الفوق والسفل يتبدلان  
بالفرض ان جعل الاعتبار بالرأس والقدم فان قيام الشخصين على طرفي  
قطر الارض يقتضى ان يكون ما يلي رأس احدهما يلي قدم الآخر لا يتبدلان  
ان جعل الاعتبار بما يقرب من السماء وما يخاله اقول ليس المراد باعتبار الرأس  
والقدم ما يلي رأس الشخص وقدمه فاناً يبين ان ذلك يتبدل بالانعكاس  
بل ما يلي الرأس والقدم بالطبع وعلى هذا لا يكون الطرف الآخر من قطر الارض  
هو الذى يلي القدم بالطبع ونسراً ايضاً قوله ومثل ما يشبه ذلك بالانقلاب  
الذى يسمى الجانب الشرقى منه يميناً والجانب الغربى شمالاً تشبيهاً بالانسان  
الذى تسمى جانبه الذى يظهر منه قوة حركته يميناً ويحتمل ان يفسر ذلك  
بالقدم والخلف لانه ذكر الفوق والسفل واليمين والشمال ولحريز كرهما  
وهما يشبهان اليمين والشمال لتبدلها بالفرض الا ان الشيوخ قيد اليمين والشمال  
بقوله فيما يليها فتسير قوله ومثل ما يشبه ذلك بالانقلاب لاني لان تصان الفلك

بتلك انما يكون بسبب تشبيهه بالانسان واما الاربعة الباقية الفلك على وجه  
 التشبيه المذكور فوسط سماكة تشبه قدامه وما يقابلها خلفه واحد قطبه علو  
 والاخر سفله وذلك شئ لا يتصور فيه قائله قوله ما بين الشيخ قسمة الجهات الى اربعة  
 وما بالعرض قال فلنعد عما بالعرض اى فليجأ عرضه لان الامور الفرضية لا ينضبط  
**قوله** ثم من الحال ان يتعين وضع الجهة في خلاء او ملاء متشابه فانه ليس  
 حذ من التشابه اولى بان يجعل جهة مخالفة لجهة اخرى من عينه فيجب  
 ان ان يقع بشئ خارج عنه ولا محالة انه يكون جسم او جسمانيا والمجرد  
 الواحد من حيث هو كذا فانما يفرض منه حد واحد ان افترض وهو  
 ما يليه وفي كل متراد يحصل حتمان وهما طرفان وعلى ان الجهات التي في الطبع  
 فوق واسفل وهما اتنتان فالحد اذا ن اما ان يقع بجسم واحد لا من حيث  
 كونه واحدا واما ان يقع بجسمين والتحد بجسمين ما ان يكون احدهما  
 محيطا والاخر محيطا او يكون وضع الجسمين متباينا واذا كان  
 احدهما محيطا والاخر محيطا به دخل المحيط في ذلك التأثير بالعرض  
 وذلك لان المحيط وحده يتحد طرفي الامتداد بالقرب الذي يتحد باحاطة  
 والبعد الذي يتحد بمركزه سواء كان حشوة او كان خارجا  
 عنه خلاء او ملاء واذا كان على الوجه الآخر يتحد به جهة القرب  
 واما جهة البعد فلم يجب ان يتحد به لان البعد عنه ليس يجب ان يكون  
 محدد واحد امعيا ما لم يكن محيطا ولم يكن اتنتان اولى بان يقع منه في حد  
 دون اخرى ممكنة الامناع يجب ان يكون له معونة في تقدير الجهة  
 ويكون جسمانيا ويدا والكام عند فرضه واعتبار وضعه فمن البين  
 ان تقدير الجهة وتحدد ها انما يتحد بجسم واحد لكن ليس لانه على طبيعة  
 كيف اتفق بل من حيث هو مجال ما موجهة لتحدد بين متقابلين وما لم يكن  
 الجسم محيطا يتحد به جهة القرب ولم يتحد ما يقابله **اقول** تقرير البرهان مع  
 ما ذات ما في الكتاب ان يقول قد ثبت ان الجهة ذات وضع فالجهات التي تتعبد  
 بالطبع يكون تعيين وضعها ما في شئ متشابه خلاء كان او ملاء

او في شئ مختلف والاول محال لعدم اولوية بعض الحدود والمفروضه فيه بان يكون  
 جهة من سائرهما ولكون الحدود المفروضه فيه بالفرض وغير متناهية  
 وكون الجهتين بالطبع واقتضين فحسب فاذن الثاني حق وهو ان يصح كون  
 تلك التبعين بشئ مختلف خارج مما تشابه وذلك الشئ لا محالة يصح كون  
 جسماً او جسمائياً لوجود كونه خاضعاً فهو اما جسم واحد يحد الجهتين  
 معاً او جسمان يحد كل واحد منهما واحدة منهما والجسم الواحد يصح كون  
 محدداً اما من حيث هو واحد او لا من حيث هو واحد فلهذا اتسم بثلاثة  
 اما الجسم الواحد من حيث هو جسم واحد فلا يمكن ان يكون محدداً لان كل متناهي  
 فله جهتان هما طرفاه وذلك لوجود تناهيه كما امر كذلك اللتان بالطبع  
 فانهما ايضاً طرفا امتداد واحد فالحدد يجب ان يحد جهتين معاً والجسم الواحد  
 من حيث هو واحد ان حدود ما يليه بالقرب فلا يمكن ان يحد ما يقابل لان البعد  
 عنه ليس بمحدد واذا بطل هذا القسم بقي ان يكون الحدود اما جسماً واحداً او جسماً  
 هو واحد واما جسمين فمما نقول وهذا الثاني ايضاً باطل لان الحدود جسمين  
 لا يتحدوا ما ان يكون على سبيل احاطة احدهما بالآخر وعلى سبيل المباينة  
 والاول يقتضي دخول الحاط في المحدود بالعرض لان المحيط وحدة كان في المحدود  
 امتدادين بالقرب الذي يتحد باحاطته والبعد الذي يتحد بالبعد حد  
 من محيطه وهو مركزه فلهذا القسم راجع الى ما كان الحدود جسماً واحداً  
 لا من حيث هو واحد واما القسم الآخر وهو ان يكون بالمباينة فانه باطل  
 لبعدهما ان كل واحد من الجسمين لا يتحد به الا اقرب منه  
 ولا يتحد البعد عنه فاذا لا يتحد الجهتان معاً بكل واحد منهما فلهذا  
 ان الحدود يجب ان يحد جهتين معاً والثاني ان لكل واحد منهما اتجاهات  
 الايتناهي بحسب فرض الامتدادات الخارجة منه ووقوع الاخر منه في جهة  
 من تلك الجهات وعلى بعد معين منه دون سائر الابعاد البكنة انيس بالاول  
 من وقوعه في جهة اخرى وعلى بعد اخرى مما يصح ان يقع في كل  
 جهة وعلى كل بعد من ذلك يمكن بحسب العقل وانما متناهية فلما امر بمشرد



في التحديد وهو ايضا يجب ان يكون جسمانياً فاضم والكلام في وقوعه  
 في بعض جهات هذين دون بعض وعلى بعد معين منهما كالكلام فيهما  
 فان علل بهذين صاردة وتلا ولا فتسلسل ولما بطل هذا القسم ثبت ان تحديد  
 الجهة بغير جسم واحد لا من حيث هو واحد ولا على اى وجه يتفق بل من حيث  
 الاحاطة وهي الحال الموجبة لتحديد متقابلين كما مر فاذا من جهة الجسم  
 واحد محيط بالاجسام ذوات الجهة انتشار في كل جسم من شأنه ان يشارك  
 موضعه الطبيعي ويعاوده فيكون موضعه الطبيعي متحد للجهة  
 لا به بل لانه قد يشاركه ويرجع اليه وهو في الحالتين ذو جهة فيجب  
 ان يكون تحدد موضعه الطبيعي بسبب جسم غيره وهو علما هو قبل هذا  
 او معه فقط فذلك الجسم المتقدم في مرتبة الوجود على هذا بعلة او على  
 ضرب اخر **اقول** يريد بيان امتناع الحركة المستقيمة على جهة الجهات  
 وبيان تقدمه على الاجسام التي يحوز تلك الحركة عليها فتقريرها على  
 جسم له موضع طبيعي فلا يخلو اما ان لا يكون من شأنه مفارقة موضعه  
 ومعاودته اليه واما ان يكون من شأنه ذلك والاول هو الذي لا يحوز الحركة  
 الاينية عليه والثاني هو الذي يحوز عليه ويكون مفارقة موضعه  
 بالقسر ومعاودته اليه بالطبع ويكون في الحالتين جهة متحرك فيها  
 لا محالة ومثل هذا الجسم لا يجوز ان يتحد به جهة موضعه الطبيعي  
 لان جهته متحددة عند وجوده فيه وعند لا وجوده بل يكون متحددة  
 لاجله حتى يصح ان يخرج عنه مفارقا ويطلبه معاودا ويجب ان يكون  
 ذلك التحدد بسبب جسم اخر فذلك الجسم الاخر هو علة الجهة هذا الجسم الذي  
 يشارك الموضع ويعاوده وهذا الجسم لا يمكن ان يوجد متقدما على الجهة لانه  
 لا يتصور ان يكون متحركا في جهة حالتي المفارقة والمعاودة والجهة له يوجد  
 بعد فهو ما متاخر عن الجهة واما مع الجهة معية امتناع الانفكاك  
 عنها فاذا الجسم الذي علة الجهة متقدم على هذا الجسم لانه متقدم على  
 ما يتقدمه او على ما لا يتاخر عنه مما هو معه اعني الجهة ولتقدم على المتقدم

متقدم وعلى العلول ايضاً متقدم كما مر بيانه في بيان ان الصبغة ليست  
علة للهيولى فهو متقدم للهيولى على الاطلاق بضرب من التقدم اما بالعلوية  
او بالطبع فهذا ما في الكتاب فلهذا من ان الجسم المحد للجهات لا يجوز ان يفارق  
موضعه فلا يصح منه الحركة الاينية فان قيل لو قال الشيخ محد للجهات  
لا يجوز عليه الحركة الاينية لان الحركة تسد على جهة والجهة انما تسد  
به لكفلا فما الفائدة في تقيد الحركة بان يكون من الموضع الطبيعي  
واليه قلنا الجهات لا يتمايز الا يكون بعضها طبيعياً لبعض الاجسام وبعضها  
غير طبيعي والحاجة الى اثبات المحد هو انما يزيل الجهات بالطبع لا بانها كيف  
كان والا لكان اللبس ان على تنافي الامتدادات كما في اثبات الجهات التي هي  
مقاًط الامتدادات وايضاً لهذا السبب خص ما بالطبع من الجهات بالانظر  
وتجاوز عما بالافرض فما علم ان تقدم محد للجهات على ذوات الجهات يجوز  
ان يكون بالعلوية لا من حيث كون ذوات الجهات اجساماً فان الجسم لا يجوز  
ان يكون علة فاعلية للجسم آخر كما يحى بيانه بل من حيث هي ذوات الجهات اعني  
يكون علة لهذا الوصف اللازم لها ويجوز ان يكون بالطبع فان من غير المحد  
من حيث هو محد لتوجب من ذوات الجهة من حيث ارتفاع الجهة ومنه  
ذوات الجهة لا يجبر من غير المحد من حيث هو محد ولهذا لم يخرج الشيخ  
ههنا باحد القسمين وايضاً لم يذكر الشيخ ان وجود الجهة بعد امتناع تأخر عن  
الاجسام ذوات الجهة هل يجوز ان يكون متقدماً عليها لاؤذ كوالفاضل الشافعي  
ان لا يكون بما ذكر في النقط السادس في بيان ان المحاوى ليس علة للمحيى  
انه لا يجوز وذلك لان عدم الخلاء مقارن لوجود ذوات الجهة فان تأخر  
وجودها عن وجود الجهة تأخر عدم الخلاء ايضاً عنه والمتأخر عن الشيء ممكن  
معه فاذن عدم الخلاء ممكن مع وجود الجهة لا واجب ويلزم منه كون الخلاء  
ممكناً في ذاته مستغنياً بذاته وهو محال **تل نيب** فيجب ان يكون الجسم  
المحد للجهات اما على الاطلاق محيط ليس له وضع يكون فيه وان كان له وضع  
بالقياس الى غيره وان كان ليس محيطاً على الاطلاق فيكون له وضع

لا يقارقه أقول يبين ان يذنب ثبات محدد للجهاز وكونه غير في جهة  
 ببيان سائر احواله فنقول في تقريره الموضوع والمكان اسمان مترادفان  
 وهما عند الشيفر عبارة عن السطح الباطن للجسم محيط بالجسم في المكان  
 وبما سببه بذلك السطح والوضع يطلق بالاشتراك على معان ثلثة كما مر المراد  
 ههنا ما هو احدى المقولات وهو هيئة تعرض للجسم بنسب بعض اجزائه الى  
 بعض والى اشياء ذوات الوضع غير ذلك الجسم ماخرجة عنه او واحدة  
 فيه كالقيام فانه هيئة عارضة للالسان بحسب انتصابه وهو نسب بعض  
 اجزائه الى بعض وبحسب كون رأسه من فوق ورجله من تحت وهو نسبة  
 اجزائه الى الاشياء الخارجة عنه ولولا هذا الاعتبار لكان الالسان انتصابا  
 وان اقر هذا فنقول الاجسام ينقسم الى محيط على الاطلاق وغير محيط وان عد  
 مما هو محيط وظاهر ما ذكرنا ان القسم الاول لا موضع له اطلاقا وضع لكن  
 بحسب نسب بعض اجزائه الى بعض وبحسب الاشياء الداخلة فيه وما لم يحسب  
 الاشياء الخارجة عنه فلا واما القسم الثاني فله الموضوع والوضع باعتبار  
 جميعا واذا تبين هذا وقد تبين فيما مر ان محددات الجهات محيط بذوات  
 الجهة هو لا يخلو ما ان يكون محيطا على الاطلاق ويكون حكمه  
 في الموضوع ما ذكرناه واما ان يكون محيطا على الاطلاق بل محيطا  
 بذوات الجهة ومحاطا بغيره ويكون لا محالة له موضع ووضع الا انه  
 يجب ان لا يقارق موضعه لانا بدنا ان المحدد لا يجوز ان يقارق موضعه  
 ويعاوده **فتوبله** ولعله لا يكون المحدد الاول الا القسم الاول ان كان  
 للقسم الثاني وجود يتحد بالاول موضعه فيتحدد به موضع الثاني ووضع  
 ثم يتحد بعد ذلك جهات الحركات المستقيمة **أقول** معناه  
 لعل الامر في نفسه هو ان المحدد الاول لا يكون الا المحيط المطلق ثم ان كان  
 للقسم الثاني وجود محيط بالاول يتحد موضعه به اي ان كان محددا بما يحده  
 ومحاط بما يتحد به فيجب ان يتحد بالاول موضع هذا الثاني ووضع ثم يتحد  
 بالثاني جهات الحركات المستقيمة وقد بني الامر على التشكيك لان غيره تحدد

الجهات كيف كان وهو حاصل على تقدير ان يكون المحدود شيئاً واحداً وعلى تقدير ان يكون شيئين احدهما قبل الآخر ومحيط به وان كان الحق في نفسه هو ان يكون المحدود الاول الذي لم يتحدد جهة قبله يجب ان يكون محيطاً على الاطلاق وليس له موضع على معرض به وذلك لان الحاط الذي له موضع متحدد يحتاج في تحدد موضعه الى غيره فان محدد موضعه متقدم على غيره ولا يجوز ان يكون هو متقدماً على موضعه الخاص به واما بعد تحدد موضعه فيجوز ان يصير محدد الموضع غيره ولا يكون هو المحدود الاول بل يجب ان يكون قبله محدد اخر فاذا ن المحدود الاول هو المحيط المطلق ولما كان الشيخ غير محتاج الى هذا البيان لم يصير به وانما قيد وجود القسم الثاني في قوله فان كان للقسم الثاني وجود بقوله يتحدد بالاول موضع تنبيهاً على ان وجوده لا يكون الا كذلك وكرر هذا المعنى بقوله فيتحدد بموضع الثاني لانه ثانی للتصلة التي اولها فان كان واما المراد بقوله وموضع فيحتمل ان يكون الموضع الذي هو المقولة لان وضع الثاني بحسب الاشياء الخارجية عنه انما يتحدد بالاول ويحتمل ان يكون بمعنى التعيين لقبول الاشارة فان هذا المعنى لا يحصل للجسم الذي له موضع الا بحصوله في الموضع قال الفاضل السبب التشكيك ان الحجة على كون المحدود هو المحيط الاول هي انه كان في تحصيل جهتي القرب والبعد ودخول الحاط في التحديد يكون باعرض على ما مر وعليه شك ان اولهما ان هذا يستقيم لو كان الاول متقدماً على الثاني حتى يقال اذا اجتمع للجهة علتان مستقلتان بالعلية واحديهما اقدم فانهما يكون مستندة الى ما هي اقدم لكن الشيخ سيدين في النمط السادس ان الحاوي ليس باقدم من محويه والا لكان الملاء ممكناً لذاته فاذا لا يكون الحاوي اولى بالتحديد من المحوى وثانيهما ان المحيط كالفلك الاعظم على تقدير تقدمه في الوجود لا يكون محدد الجهات العناصر كالنار مثلاً اما ان يطلب متغير فذلك الاعظم او متغير فذلك القمر والاول باطل والا لكانت النار في حينها ابداً بالقمر والثاني يقتضي ان يكون

فلك القمر هو المحر والقرعة الذي يطلبه النار قال ولاجل هذين الشككين  
 شكك الشيخ في كلامه ولولا الشك الثاني لكان استدلال التحديد المحيطة  
 المطلق أولى لا لكونه اقدم بل لكونه اعظم واقوى ولاجل ذلك ذهب اليه  
 الشيخ فاما انا فلنقوة هذا الشك لو احكم بتلك الاولوية واقول واما  
 نقدم المحيطة على المحاط فقد مر وسيأتى له بيان آخر فاما الشك  
 الثاني فليس بواحد اما اولاً فلاه يقتضى ان يكون محد جهة الهواء  
 هو النار وهو محد جهة الماء هو الهواء وهذا مما لم يقل به قائل  
 واما ثانياً فلا ان الضم لا يطلب ما هو الجهة بالطبع بل يطلب ما هو مكانه  
 الطبيعي في جهة من الجهات سواء كان مكانه مشتتاً على حات  
 تلك الجهة كالارض او لم يكن كباقي العناصر ولذلك كانت الجهات  
 بالطبع اثنتين والامكنة الطبيعية اكثر وليس يجب من كون فلك القمر  
 على القرعة الذي هو مكان النار ان يكون على التحديد الفوق فانا على الاصل  
 المذكور انما فرضنا متحرراً كاختار على حين النار ويصعد في فلك القمر  
 فكل من ما به ذاهب الى جهة الفوق ولا نقول انه ذاهب من جهة  
 الفوق الى ما يقابله فاذن ليس فلك القمر هو المحدد لجهة الفوق واما قولهم  
 الخفيف المطلق هو الذي يطلب جهة الفوق على الاطلاق فليس المراد به انه  
 يطلب ان يكون فوق جميع الاجسام على الاطلاق بل فوق العناصر فقط  
 وانما ضل الشارح اورد المتن في هذا الموضع هكذا فان كان للمقسم الثاني  
 وجود فيتحدد بالاول موضع ويتحدد به موضع الثاني ووضع شريتحديد  
 بعد ذلك جهات الحركات المستقيمة وقسره بان المحددان كان غير الفلك  
 الاعظم فيتحدد بالاعظم موضع المحاط بالاول كحفظ الثوابت ويتحدد به  
 موضع ما تحته كفلك نرحل شريتحديد بعد تحدد مواضع الافلاك على ترتيب  
 جهات الحركات المستقيمة وقد اتي يقتضى ان يكون الثاني في قول الشيخ موضع  
 الثاني ثالثاً في المعنى قوله ويكون الاول انما يتحقق به ان يكون متقدماً في ترتيب  
 الابداع اقول اى خليف بالحد الاول ان يكون في ترتيب الابداع متقدماً وهو

بان يكون الجسمان في مكان واحد ويزول المبدأ الأول فبالاخر يكونا في مكان واحد  
 وبينه وايضا بان يكون مادونه محتاجا اليه في تحركه مكانه فلا يلزم من ذلك  
 احتياجه مادونه اليه في تحقق ذاته فلا يلزم امكان الخلاء لذاته على  
 ما سيذكر في النمط السادس والفاضل الشارح ذكر اقسام التقدم  
 ويزن ان تقدم الفاعل الاعظم ليس بالزمان قطعا ولا بالعددية لما سيات  
 فان لم يكن محدد الجهات سائر الاجسام فلا يكون ايضا بالطبع ويبقى ان يكون  
 متقدما اما بالشرط لانه اعظم او بالرتبة كما مر قوله ويكون  
 متشابهة نسبة وضع ما يفرض له اجزاء فيكون مستديرا اقول المبدأ الأول  
 لا يجوز ان يكون مؤلفا من اجسام مختلفة او متشابهة لان اخفاها كل  
 جسم منها بان يكون في جهة من الاشياء الداخلة فيه دون جهة تقيضا متنوع  
 تأخر الجهة عن اجزائه المتقدمة عليه ويزن من ذلك تقدم الجهة على محدد  
 فاذا هو بسيط ليس له اجزاء الا بالفرض ويجب ان يكون نسب تلك الاجزاء  
 المفروضة بعضها الى بعض مساوية الى المركز وهي التي يلحقها الوضع بسببها  
 متشابهة لانه ان اختلفت فصار بعض الاجزاء اقرب الى المركز من بعض  
 لزم من اختصاص القرب بجهة وبعد غير جهة البعيد وبعدة اختلاف  
 جهات اجزاء الحدود ويزن من ذلك ايضا تقدم الجهة على محدد  
 هذا خلف وتشابه اجزاء الشيء في الوضع هو الاستدانة فاذا كان محدد الجهات  
 مستديرا الشكل اشكال الجسم البسيط هو الذي له طبيعة واحدة  
 ليس فيه تركيب قوى وطبائع اقول يريد بيان حال البسائط  
 من الاجسام ونحن قد ذكرنا في عدة مواضع ان الطبيعة يطلق على  
 معان وذكرنا بعض تلك المعاني بحسب الحاجة فمنها ان يقال انها مبدأ اول  
 الحركة ما يكون فيه وسكونه بالذات لا بالعرض والمراد بالمبدأ المبدأ الفاعل  
 وحده وبالحركة انواعها الاربعة اعني الايدبة والوضعية والكمية  
 والكيفية وبالسكون ما يقابلها جميعا وهي بالقرادها لا يكون  
 مبدأ الحركة والسكون معا بل مع انقياف شرطين هما عدم الحالة

للاشياء ووجودها ويرايد بها يكون فيه ما يشترك وليسكن بها وهو الجسم  
ويحترز به عن المبادئ الصناعية والقسائية فانها لا يكون مبادئ للحركة  
ما يكون فيه وبالأول عن النفوس الارضية فانها لا يكون مبادئ للحركات في  
فيه كالانماء مثلا الا انها لا يكون مبادئ باستخدام الطبائع والكيفيات ونقسط  
للبل بين الطبيعة والجسم عند التحريك لا يخرجها عن كونها مبدأ اول لانه  
بمنزلة آلة لها وقيل بقولهم بالذات احد معينين أحدهما بالقياس الى المحرك  
وهي انها محرك لا عن تصغير قاسر ياها بل بذاتها على وجهه يوجب الحركة ان يكون  
ما نعتنا نأثرها بالقياس الى المحرك وهو انها محرك الجسم المستحرك بذات هي  
لا عن سبب خارج ويلا دبقو لهم لا بالعرض ايضاً احد معينين أحدهما بالقياس  
الى المحرك وهو ان الحركة الصادرة عنها لا يصمد بها العرض كحركة الساكن  
والسفينة والثاني بالقياس الى المحرك وهو انها محرك الشيء الذي ليستحرك  
بالعرض كصخر من نحاس فانه يتحرك من حيث هو صخر بالعرض والطبيعة فكذا  
تقارب الطبع الذي يعم الاجسام حتى الفلك تور بها يزداد في هذا التعريف  
قوله على نجه واحد من غير ارادة وح يقتصر المعنى المذكور بما يقابل  
النفس وذلك لان المتحرك يتحرك ما على نجه واحد ولا على نجه واحد وكلاهما  
بارادة او من غير ارادة فبذلك الحركة على نجه واحد من غير ارادة هو الطبيعة  
وبارادة هو القوة الفلكية ومبدأها لا على نجه واحد ومن  
غير ارادة هو القوة النباتية وما بارادة هو القوة الحيوانية والقوى  
الثلاث تسمى نفوساً فهذا معنى الطبيعة واما القوة فقد ذكرنا انها مبدأ النج  
من شئ في غير من حيث هو غير وفائدة هذا القيد ان الشئ الواحد من حيث  
هو واحد يمتنع ان يكون فاعلاً وقابلاً مثل الطبيب اذا علم نفسه فلا يقبل  
العلاج من حيث هو طبيب بل من حيث هو مريض والمحدثين يمتنعان يقضيان  
التقاير فقول الشيخ الجسم البسيط هو الذي طبيعته واحدة تعريف للبسيط  
ويضي بالطبيعة ما يعم الاجسام اى هو الشئ الذي يكون المبدأ المذكور  
فيه واحداً الا ان الانفعال الصادرة عنه واحدة وذلك لان الطبيعة الواحدة

قد تنكث أفعالها باعتبار مختلفات كما ذكره في هذا الفصل وزيادة  
 وظهورها بقوله ليس فيه تركيب قوى وطبائع أو لا يكون مجتمعا من أشياء  
 مختلفة لكل واحد منها طبيعة وقوة أخرى يتزكب من جملةتها شيء واحد  
 فان مثل هذا يقابل البسيط بل يكون طبيعة الأجزاء وكل جملةا شيئا  
 واحدا **قوله** والطبيعة الواحدة يقتضي من الأشكال والامكنة وسائر  
 ما لا بد للجسم ان يلزمه واحدا غير مختلف **أقول** ههنا اعراض لا يمكن  
 ان ينفك الجسم في وجوده عنها كالالين والوضع والشكل والكيف والكم  
 وغير ذلك وطبيعة الجسم لا محالة يقتضي من كل نوع شيئا ما على  
 ما سيأتي في الفصل الثاني لهذا الفصل فالطبيعة الواحدة تقتضي من كل  
 جنس منها شيئا واحدا على وجه واحد ولا تختلف اقتضاؤها بالاقوات والاحوال  
 الا اذا منعها ما نزع عن ذلك **قوله** فالجسم البسيط لا يقتضي الأشياء واحدا  
 غيره مختلف **أقول** هذا نتيجة قوليه الجسم البسيط له طبيعة واحدة والطبيعة  
 الواحدة تقتضي شيئا غير مختلف والفاضل الشارح قال هذا الحكم ليس نتيجة  
 انما لا حتم ان يكون البسيط قوة حيوانية يصدر عنه بها أشياء مختلفة  
 لكن لما كان الحق ان البسيط انضوى ليس فا قوة حيوانية ولا يصدر عن الفلكي  
 أشياء مختلفة صرح هذا الحكم **وأقول** وضع المقدمتين المذكورتين ينافي هذا  
 الاحتمال لان قولنا القوة الحيوانية تصدر عنها أشياء مختلفة ان القوة الحيوانية  
 ليست بطبيعة واحدة وهذه النتيجة مع صغرى القياس المذكور وهو  
 قولنا الجسم البسيط له طبيعة واحدة حيوانية اشارة الى انك لتعلم الجسم  
 اذا خلط وطباعه ولعرض له من خارج تأثير غريب لم يكن له بدن  
 موضع معين وشكل معين فاذا في طباعه مبداء استيجاب ذلك  
**أقول** يريد بيان ان الجسم لا يخلو عن موضع وشكل طبيعيين  
 وان فيه طبيعة تقتضي ذلك وانما خص البيان بهما لان احدهما وهو الموضع  
 مختلف للأجسام والثاني وهو الشكل متشابهة وسائر الاعراض المذكورة  
 يمكن ان يثبت بمثل هذا البيان لانها لا يخلو ما عن التشابه او عن الاختلاف



فقال ان الجسم والارادة البسيط والمركب جميعا ولم يقل كل جسم لان محد  
 الجهات لا موضع له وقال اذا خلى وطبأه ولم يقل وطبأته لان الطبيعة على وجه  
 لا يتناول الفلكيات والطبائع تتناولها واشترط ان لا يعرض له من خارج تأثير  
 غريب لان تأثير الغريب ربما يقتضي للجسم موضعاً او شكلاً قسرياً كذا تأثير  
 الحرارة والانهاء المكعب في الماء فان احدهما يصعد والاخر ينزل ويكعبه وقال  
 لم يكن له بد من موضع معين وشكل معين لان المطلق منهما يقتضيه  
 الامر المشترك بين الجميع واما المعين فانهما يقتضيه الطبيعة الخاصة بمقتضى  
 اثباتها وفي بعض النسخ لم يكن له بد من موضع معين وعلى تقديره يكون  
 الوضع ههنا هو الهيئة العارضة للجسم بسبب بعض اجزائه البعض  
 الا الذي هو المقولة التي تعرض بسبب نسب بعض اجزاء الجسم الى غير ذلك  
 كما حصل في الارض ايضا انما يرجع على ذلك لانه مقتضية تأثير سبب  
 من خارج هذا هو السبب لان محدود الجهات  
 وضعه انما يتقرر في حيزه من حيث سبب ترتيب الاجزاء  
 فانه هيئة تعرض في السبب المعنى واما الوضع بانما يتقرر  
 وهو ان يكون الجسم بحيث يقبل الاستدارة الخسنة فهو امر يقتضيه الجسم  
 في الحيوان على ما تقدم وليس مما استحقاق الطبائع المختلفة وذلك لا وجه تحصيل  
 الوضع ههنا على ذلك المعنى ثم قال فاذن في الجسم مبدأ استيعاب  
 وذلك لان وجوه العارض لا تدل على وجود سبب يقتضي ذلك تعرض  
 والسبب يكون اما خارجا او جوهريا في هذا السبب لا يكون له كون  
 عنه لا افرطنا خلفا احدهم كما ان في حيزه من اجزاءه وفي جسمه من اجزائه  
 من هذا العارض في بعض النسخ في حيزه من اجزاءه وفي جسمه من اجزائه  
 الاحياء ام كالصوت كالحية في حيزه من اجزاءه وفي جسمه من اجزائه  
 الاجسام والاول يقتضي ان اشترك السبب فيهما المبدأ في السبب وليس  
 كذلك فاذن في امور مختلفة في حيزه من اجزاءه وفي جسمه من اجزائه  
 فاذن في الطبائع البسيطة في حيزه من اجزاءه وفي جسمه من اجزائه

[illegible]

اذا لا غالب فيه مطلقا لكن فيه غالب بالاعتبار المذكور ومكان القسم  
الثالث وهو الذي لا يغلب فيه جزء لا على الاطلاق ولا مع الغير بالاعتبار  
المذكور فهو ما اتفق وجوده فيه ويكون ذلك عند تساوي الحاذيات في  
عن المكان الذي اتفق وجوده فيه فان ذلك يقتضي بقاؤه ثم كما هو الحال التي  
تجد بها قطع متساوية من المقتناطيس عن جوابها وفي بعض النسخ اذا تساوت  
الحاذيات عنه وبيانه ان الجزئين المتساويين من الارض والناظر مثلا ان تركبا  
على وجهه يكون كل جزء منهما على مكانه فانهما يتفرقان ويقصد كل  
جزء مكانه ان لم يكن ما نفع عن ذلك واما ان تركبا على وجهه يكون وكل  
جزء منهما على مكان صاحبه فالهما يتحاذيان ويقفان بالضرورة ههنا  
فالوجه في مكان التركيب انما يكون اذا تساوت الحاذيات عن المركب والزيادة  
الاولى اصح لان على تقدير الاخيرة كان يجب ان يقول منه لا ع...  
فحصل من جميع ذلك انقسام الجسم الى اربعة اقسام واحد بسيط وثلث  
مركبة وتعين مكان كل واحد منها بحسب الطبع والتركيب فظهر ان كل جسم  
من شأنه ان يكون في مكانه فله مكان واحد وانما حذف القيد المذكور  
لدلالة الكاتب عليه قال ويجب ان يكون الشكل الذي تقتضيه  
طبيعة البسيط مستديرا والا لاختلقت هيئاته في مادته واحدة عن قوة  
عدة اقوال لما فرغ من بيان تفصيل المكان شرع في الشكل واقتصر على  
البسيط الذي يجب ان يكون شكله مستديرا لكون المقتضى  
لذلك وهو الطبيعة واحدة او كون القابل واحدا وامتنع ان يكون ثانيا  
انما حل الواحد في القابض انواعا مختلفا ولحميد كد اشكال المركبات  
لانها يختلف اختلاف انواع النبات والحيوان والكلام في ذلك ليستدعي  
لبساطا هو بجبا حث التركيب اليق فان قيل ان كانت الاماكن  
المختلفة للبساط دالة على اختلاف طبائعها فليكن الاشكال المتشابهة  
دالة على اشتراكها في طبيعة واحدة قلنا علل العلولات المختلف  
يجب ان تكون مختلفة اما علل المتشابهة لا يجب ان تكون متشابهة

لان العلل المختلفة قد يكون متشابهة العلولات فان قيل  
 يلزم على ذلك ان الاشكال كما يمكن استنادها الى الطبائع المختلفة  
 يمكن ايضا استنادها الى الكمية المشتركة فيها قلنا انها من حيث  
 هي مطلقة كذلك من حيث هي معينة فتأخره عن المقادير التي تختلف  
 باختلاف الطبائع ولذلك كانت مستندة الى الطبائع وانقائل ان يقول  
 فما بال اجزاء الارض ليست مستديرة مع انها بسيطة والقول بان  
 استدارتها كزائفة بالقصر يوجبها مانعة عن العود اليها يقتضي ان يكون  
 طبيعة واحدة مقتضية لشئ ولما يمتنع من حصول ذلك الشئ والجواب  
 ان ذلك انا وقع بالعرض فان الطبيعة اتممت بالذات شكلا واقضت كيفية  
 حافظة للشكل فاقضاءها تلك الكيفية لا يخالف اقضاءها الشكل  
 بل هو موكد له لو خلقت وطبعتها لكن القاصر لما انزال الشكل لم يزل  
 الكيفية صارت الكيفية حافظة للشكل القسري هي مانعة عن العود الى الشكل  
 الطبيعي بالعرض وانما عرض ذلك نزولها من الحالة الطبيعية من وجه  
 وبقاؤها عليها من وجه واعترض الفاضل بان الفلك عند كره لا يقتضي  
 في خضع معين مع استحالة خلوه عن الوضع للطلق فلم لا يجزى ان يكون  
 الاجسام فلا يقتضي مواضع واسكالا معينة مع استحالة خلوهما عنهما  
 والجواب ان الفلك مع قطع النظر عن غير كره لا يوجب الوضع الذي هو هيئة  
 بسبب نسب الاجزاء الى الخيل صلا لا مطلقا ولا معينة فلذلك حكمنا بانه  
 لا يقتضي وضعاً معيناً والجسم مع قطع النظر عن غيره يقتضي مكاناً وشكلاً متعيينين  
 فلذلك حكمنا بذلك وأعرضنا ايضا بأن متمات الافلاك والنقرا التي تذكر  
 فيها المتراوين والكواكب من الافلاك مع نسباتها مخالفة بحسب الشكل  
 لما تقتضيه الاستدراة وان لم لا يجزى من حصول ذلك بالقصر وان القوة  
 المصورة ان كانت بسيطة فخلوها اما بسيطة واما مركبة والاول يقتضي  
 ان يكون شكل الحيوان كره والثاني يقتضي ان يكون مجموع كرات  
 بعد الدبسيط الذي في محل المركب وان كانت مركبة من قوى ونوات

كانت تلك القوى في محل واحد وكان البعض يمتد البعض عن اقتضاء الاستدلال  
 فلم لا يجوز ان يكون معطايه بسياط الاجسام ما يمنعها من ذلك ان كانت  
 في محل مختلفة كان الحيوان ايضاً مجموع الكرات والجواب عن الاول  
 ان اتصال الصور الكمالية ببعض البسائط في فطرته الاولى لا سبب تعود  
 الى العلل الفاعلية غير متتمة كما ان اتصالها ببعض المركبات لا سبب  
 تعود الى العلل القابلية في الفطرة الثانية غير متتمة فان الكاين نباتاً  
 او حيواناً في هذه الفطرة انما يتصل ٨٠ صورة كمالية نباتية كانت وحيوانية  
 مع بقائه صور اجزائه العنصرية بحسب منزله كذلك لا يبعد ان يتصل في  
 الفطرة الاولى ببعض الافلاك المستديرة صوراً كمالية تقر من ذلك  
 الفلاك كونه يختص بها هي قرات خارج المركز وتدويراً وكوكب مع بقاء الصورة  
 الاولى المتصلة بجميع اجزاء الفلاك الاول فيها ويكون ذلك بحسب امر  
 في الصلة للمتخصصة لوجود ذلك الفلاك ويلزم من ذلك ان يبقى من الفلاك  
 الاول متصراً ونقطة متصورة الى الاولى فقط على ما يشهد به علم الهيئة ومن  
 الثاني ان القوى المتصورة على تقدير بساطتها وتركيب محلها وعلى تقدير تركيبها  
 وتعلق اجزائها باجزاء المحل لا يقتضى كون الحيوان مجموع كرات  
 لان حكم الشيء حال الاقرار لا يكون حكمه حال التركيب مع الغير ونحن اذ عينا  
 الا ان القوة الواحدة في المحل المتشابه تفعل فعلا متشابهاً ولا يلزم من ذلك  
 انها تفعل في اجزاء المحل المختلف فعلها في المحل المتشابه لان المحل المتفعل منها  
 ليست هي الاجزاء افراداً بل المركب الذي هو المحل وكذلك لو يلزم ان القوة  
 المركبة تفعل فعل بساطتها لان المجموع فاعل واحد كثير الاثار بحسب  
 البسائط التي هي كالالات لها ليس عدة فاعلين متشابهين لافعال تنبيه  
 الجسم له في حال تحركه ميل يتحرك به وسيكس به انما لم ولن يتمكن  
 من المنع الا فيما يضرع ذلك فيه وفي بعض النسخ وان تضمن من المنع  
 الا فيما يضرع ذلك فيه أقوال يريد اثبات الميل وبيان احواله والميل  
 هو الذي يسميه المتكلمون اعماءاً وحرك الجسم انما يحركه بتوسطه

وسبب حاجته الى ذلك ان الحركة لا يخلو من حد ما من السرعة والبطء  
 لان كل حركة انما يقع في شئ ما يحرك المتحرك فيه مسافة كانا وغيرها  
 وفي زمان ما وقد يمكن ان يقوم قطع تلك المسافة بين ما ان اقل من ذلك زمان  
 فتكون الحركة اسرع من الاولى او باكثر منه فتكون ابطأ منها فاذن الحركة  
 لا تنفك عن حد ما من السرعة والبطء ولما زاد من السرعة والبطء هو شئ واحد  
 بالذات وهو كيفية قابلة للشدة والضعف وانما تختلفان بالاضافة العارضة  
 العارضة لهما فاما هو سرعته بالقياس الى شئ هو بعينه بالقياس الى الآخر  
 ولما كانت الحركة مستغنة الانفكاك عن هذه الكيفية وكانت الطبيعة التي هي  
 مبدأ الحركة شئاً لا يقبل الشدة والضعف كانت نسبة جميع الحركات المختلفة  
 بالشدة والضعف اليها طبيعة واحدة فكان صدر وحركة معينة منها دون وعدها  
 مستغنا لعدم الاولوية فاقضت اولاً امر الشدة ويضعف بحسب اختلاف الجسم  
 ذي الطبيعة في الكبر اعنى الكبر والصغر والكيف اعنى الكثافة والتخلل والوضع  
 اعنى اندماج الاجزاء وانفاشها او غير ذلك وبحسب ما يخرج عنه كمال ما فيه  
 الحركة من رقة القوام وغلظه وذلك الامر هو الميل فخرقضت بحسب الحركة  
 وهذا الامر محسوس في الحركة لا يحس لما تم ويوجد مع عدم الحركة كما يحس الاشياء  
 من الزرق المنفوخ فيه اذا حبسه بيده تحت الماء وكما يجده من الحجر  
 اذا سكته في الهواء فالشئ اشار الى وجوده بقوله الجسم له في تحريكه ميل ولم يرد  
 حجة على وجوده لكونه محسوساً بل اشار الى كونه محسوساً بقوله ومحس  
 به الممانع وأشار الى كونه قابلاً للشدة والضعف بقوله ولم يتمكن من المنع  
 الا فيما يضعف ذلك فيه اى يضعف بالقياس الى قوة الممانع فاما بالمراد وايته  
 الاخرى فيكون قوله وان تمكن من المنع اشارة الى امكان وجوبه والا حواس  
 به عند عدم الحركة وذلك مما يدل على مغايرته للحركة وقوله الا فيما يضعف  
 ذلك فيه اشارة الى انه قابل للشدة والضعف قوله وقد يكون من طبا  
 وقد يحدث فيه من تأثير غيره فيبطل المنبعث عن طباعه الى ان يزول فيعوق  
 انبعاثه ابطال الحرارة العرضية التي يستحيا اليه الماء الدودة المنبعثة

عن طباعه الى ان نزل اقول لما كان الميل هو السبب القريب للحركة يوجه  
 ما كان منقسماً الى اقسامها فمنه ما يحدث من طباع المتحرك وينقسم الى  
 ما يحدثه الطبيعة كميل الحجر عند هبوطه والى ما يحدثه النفس كميل النبات  
 عند تبرزه من الارض وميل الحيوان عند اماعه الارادى الى جهة ومنه  
 ما يحدث من تاثير قاسر خارج من الجسم فيه كميل السهم عند انفصاله عن القوس  
 وانما يختلف الاحكام في قبوله والامتناع عن ذلك بحسب الامور اذ تاتي  
 وغيرها فالاختلاف الذاتي هو الذي يكون بحسب قوة الميل الطباعي  
 وضعفها وهوان يكون الاقوى بحسبه الطبع كالحجر العظيم اكثر  
 امتناعاً من قبول القسري والاضعف اقل امتناعاً وما هذا الاختلاف  
 يكون بالاسباب الخارجة وذلك ككون الاضعف اكثر امتناعاً اما لعدم  
 تمكن القاسر منه كالرملة الصغيرة او لعدم تمكنه من رفع الموانع كالنبات  
 او التخلخل الذي لاجله يتطرق اليه الموانع بسهولة كالريشه او غير ذلك ولما كان  
 للميل هو السبب القريب للحركة وكان من المستعان يتحرك الجسم بحركتين  
 مختلفتين معاً بالذات لان الحركة الواحدة يقتضى توافقاً الى مقصد واحد  
 عدم التوجه الى غير ذلك المقصد والحركتان المختلفتان متقابلتاهما التوجه  
 وعدمه الى كل واحد من المقصدين متوافقاً يقتضى الشئ شيئاً وعدمه  
 معه فكان من المستعان يوجد ميلان مختلفان في جسم واحد بالفعل بل  
 كما يجوز ان يجتمع في جسم حركتان احديهما بالذات والاخرى بالعرض كحركة  
 النخس في سفينة بنفسه بالذات وحركة السفينة بالعرض كذلك يجوز  
 ان يوجد ميلان كحجر يحمل انسان يمشى فانه يحس ثقله وهو ميله بالذات  
 وينزق منه الهواء وهو ميله بالعرض الذي هو الانسان بالذات فاذا طرد  
 على جسم ذي ميل طبيعي بالفعل ميل قسري يقاوم السببان اعنى القاسر والطبيعة  
 فان غلب القاسر صارت الطبيعة مقهورة تحدث ميل قسري وبطل الطبيعي  
 ثورتاخذ الموانع الخارجية والطبيعة معاً في افنائته قليلاً قليلاً ويقوى  
 الطبيعة بحسب ذلك ياخذ الميل القسري في الانقراض وقوة الطبيعة

في الاخر حيا الى ان يقاوم الطبيعة الباقي من الليل القسري فيبقى الجسم على غير  
الميل فهو يجد الطبيعة ميلها مشقوباً بانثار الضعف الباقية فيها وشيئاً من الميل  
بزوال الطبيعة فيكون الامر بين قوة الطبيعة والميل القسري قريباً من الامتزاج  
الحادث بين الكيفيات المتضادة واما قوتها في ذلك فنقول قول الشيخ وقد يكون  
من طباعه اشارة الى الميلين الطبيعي والنفساني وقوته وقد يحدث فيهم  
من تأثير غير اشارة الى القسري وقوله فيبطل المنبعث عن طباعه الى ان يرى  
جميع دافعاته اشارة الى امتناع اجتماع الميلين وابطال القسري للطبيعي وحق  
عند زوال القسري كما يشاهد في الحجر المرمرى حالتي صعوده وهبوطه  
وتمثل في ذلك بالماء وهو قوله ابطال الحرارة العرضية التي يستحيل اليها  
الماء ليتصور كيفية التقاوم المذكور فانه كما يجتمع في الماء حرارة  
وبرودة بل يكون ابداً متكيفاً بكيفية متوسطة بين غايتي الحرارة الغريبة  
والبرودة الذاتية تارة اميل الى هذه ويسمى حرارة وتارة اميل الى تلك  
وتسمى برودة وتارة متوسطة بينهما ولا تسمى باسميهما وذلك بحسب تفاعل  
الحرارة العارضة والطبيعة المبردة كذلك ههنا لا يجتمع في الجسم ميزان  
بل يكون ابداً احوال بين الميل القسري الشديد والطبيعي لشدته تارة تسمى  
بالميل المنسوب الى القسري وتارة بالمنسوب الى الطبع وتارة بعدهما معا وذلك  
بحسب تفاعل الميل القسري والطبيعة وكما كان فعل الطبيعة المائية  
عند وجود العرض الذي يقتضيه وهو البرودة وحفظه وعند وجوده ايضا  
كالحرارة افناؤه وعند انحلال متهما ايجاد البرودة كذلك فعل الطبيعة  
في الجسم بادام مفارقا لحدوده عند وجود الميل المنبعث عنها حفظه وعند وجوده  
ميل غريب يخالفه افناؤه وعند خلو الجسم عن الميل ايجاد الميل الطبيعي فهذا  
ما ينبغي ان يتحقق ليدفع الاشكالات التي تورد في هذا الموضع كما يقال لولا اجتماع  
الميلين لكان الحجران المتساويان اللذان يرميهما قوى ونهيفت متساويين  
في السقوط وكان وفوق جبل يتجاذب طرفاه بقوتين متساويتين محتجعا  
نقوله وانما يكون الميل الطبعي الاصحاح في شرحه في كتابه



لما كانت الجهات بالطبع اما فوق واما تحت فالليل الطبيعي اما يتوحي الفوق  
وهو الخفة واما يتوحي السفلى وهو الثقل وهما بسيطان وما يقتضيه النفوس  
النباتية والحوائية يكون كحركاتها وحجرات حركاتها قول له فاذا كان الجسم الطبعي  
في حينه الطبيعي لم يكن له وهو فيه ميل لانه انما يميل بطبعه اليه لا محنة  
**اقول** لما كان الميل الطبيعي الى جهة انما يوجد عند الخروج عن المكان  
الطبعي وهو حال غير طبيعي كالحركة وجب انعدامه عند الدعوى اليه وهو  
حال السكون بالطبع فان المواصل الى المكان الطبيعي يجب ان يبطل ميله  
اليه ولم يكن له ميل عنه فاذن هو عديم الميل واعني الفاضل الشارح على  
ذلك بان الجرا اذا وضع اليد تحته وهو على ارض فقد يحس ميله واجاب عنه  
بانه انما يكون في مكانه الطبيعي حتى يكون في مركز العالم وانحنى في ذلك  
ان المكان الطبيعي الارض ليس هو مركز العالم الذي هو نقطة ما والا فلا شئ  
من الارض في المكان الطبيعي بل كونها في مكانها الطبيعي هو كونها بحيث  
ينطبق مركزها على مركز العالم والمحج الفصل عنها ان فعل ما دام منفصلا في  
ليس في مكانه الطبيعي لان مكانه ليس جزءا من ذلك المكان واذا صار متصلا  
بها بالفعل انعدم ميله وصار مكانه جزءا من مكانها قال وكلما كان  
الميل الطبيعي اقوى كان امنه لجسمه عن قبول الميل القسري وكانت الحركة  
بالميل القسري اقترنوا بطا **اقول** لما ذكر الميلى عن القسري وغيره وبين  
امتناع اجتماعها وبين حال الطبيعي منهما اراد ان يبين حالها عند تآخر  
السببين واشار الى الاختلاف الثاني المذكور ثبنا ما ينحى من العكس  
عليه واشار بقوله وكانت الحركة والميل القسري اقترنوا بطا الى احوالها  
عند تقاوم السببين كما قرنا اشارات الجسم الذي لا ميل  
فيه لا بالقوة ولا بالفعل لا يقبل ميلا قسريا بغير حبه وبالحكمة لا يستحق  
قسرا ولا يلبس له قسرا في زمان ما مسافة ما وليتحرر مثلا في تلك المسافة اخر  
فيه ميل ما وانه ما في زمان ما طول وليكن ميل الضعف  
من ذلك الميلى يقين في اشارات الزمان عن ذلك التحرك مسافة نسبتها

الاولى نسبة زمانها في ذي الميل الاول وعدم ميل فيكون في مثل زمان  
عديم الميل يسقط بالقسر مثل مسافته فيكون حركتها مقسومة بين ذي ميلان  
فيه وغير ذي ميلان فيه متساوية الاحوال في السرعة والبطء في هذا حال اول  
يريد بيان ان الجسم القابل للحركة القسرية لا يخلو عن مبدأ ميل مبالطبع  
وقبل الخوض فيه نقول قد فكرنا ان الحركة لا بد لها من ثلثة اشياء مسافة  
وزمان وسد معين من السرعة والبطء فتقول ههنا اذا اتفق شكل واحد من  
هذه الثلاثة واختلف الباقيان فقد يعرض بين المختلفين تناسب ما وبيان  
بالتفصيل ان المتحرك بالحد انواع من السرعة والبطء يقطع مسافة طويلة في  
زمان طويل وقصيرة في زمان قصير فيكون نسبة المسافة الى المسافة  
كنسبة الزمان الى الزمان على التساوي والمتحرك في المدة الواحدة يقطعها بعد  
اسرع في زمان اقصر وبحد ابطا في زمان اطول فيكون نسبة السرعة الى البطء  
كنسبة الزمان القصير الى الزمان الطويل والمتحرك في الزمان الواحد يقطع  
بعد اسرع مسافة اطول وبعد ابطا مسافة اقصر فيكون نسبة السرعة الى البطء  
كنسبة المسافة الطويلة الى القصيرة وتبين من ذلك ان الطول في المسافة والقصير  
في الزمان بلزء السرعة ومقابلها بلزء البطء وعلما انه لا يمكن ان يقال  
ان الحركة بنفسها تستدعي شيئا من الزمان ونسب السرعة والبطء يستلزم  
شيئا اخر لا نابذا ان الحركة تستدعي وجود الا على حد ما بينهما فهي  
مفردة غير موجبة وما لا وجوب له لا يستدعي شيئا اصلا والحركة تقسم  
الى نفسانية وغير نفسانية والنفسانية تتحرك النفس حاليها من السرعة والبطء  
المتخيلين لها بحسب الملائمة وينبعث عنها الميل بحسبها ومن الميل يتحصل  
الحركة السريعة والبطيئة واسماها النفسانية التي هي صفة لها او قدر  
فيحتاج الى ما يحددها تلك اذا كانت حركتها بالذات او غير ذاتية  
فانما تكاد تحصل في غير زمان نواكز او لا نواكز او لا نواكز او لا نواكز  
ما يتحدد بالذات فيكون في زمان او لا زمان او لا زمان او لا زمان او لا زمان

ذاتها تقاوت والقاسر اذا فرض على التحرك ما يمكن ان يكون لا يقع ايضا بسببه  
تقاوت والميل في ذاته مختلفة فالتقاوت الذي بسببه يتعين الميل  
وما يتبعه اعلى الحد المذكور من السرعة والبطء يكون بشئ آخر ما خارج  
عن المفترك او غير خارج وهو الذي يسمونه المعاق اما الذي من خارج ذاته  
فهو كاختلاف قوام ما يتحرك فيه كالحواء والماء بالثقل والغلظ واما الذي  
ليس من خارج فهو لا يمكن ان يعاق الحركة الطبيعية لان ذات  
الشئ لا يمكن ان يقتضي شيئا و يقتضي ما يعاقه عن اقتضائه ذلك  
بل هو الذي يعاق القسرية وهو الطبيعة او النفس اللتان هما مبدأ الميل  
الطباعي فاذا نيل من ارتفاع هذين المعاوقين اعني الخارجى والداخلى  
ارتفاع السرعة والبطء من الحركة ويدل من منه انتفاء الحركة ولاجل  
ذلك استدل لك الحكماء باحوال هاتين الحركتين تارة على امتناع عدم معاوقا  
خارجى فبينوا امتناع وجود الخلاء وتارة على وجوب وجوب معاوق داخلى فثبتوا  
مبدأ ميل طبعى في الاجسام التى يحى ان يتحرك فقرر هو مسئلتنا هذه ووجه  
الاستدلال في المسئلتين ان اختلاف المعاوقه ما كانت مقتضية لاختلاف السر  
والبطء كانت المعاوقه القليلة بازاء السرعة والكثيرة بازاء البطء كانت نسبة المعاوق  
الى المعاوقه فى القلة والكثرة كنسبة المسافة الى المسافة فيهما على التكافؤ اعنى القلة  
فى احدى هما بلزاء الكثرة فى الاخرى وكنسبة الزمان الى الزمان على التساوى اعنى القلة  
بازاء القلة والكثرة بازاء الكثرة واثبت ذلك فثبت من محرك كما عديج  
المعاوقه يقطع مسافة ما فى زمان ما واخر مع معاوقه مما يقطعها ويكون  
لا محالة فى زمان اكث وثالثا مع معاوقه اقل من الاولى على نسبة الزمانين  
فهو لا محالة يقطعها فى زمان مساو لزمان عديج المعاوقه وتبين من ذلك  
التحلف لتساوى وجوب المعاوقه وعدمها الا ان يجعل حركة عديج المعاوقه  
لا فى زمان بل ان لا ينقسم وهو ايضا محال لما مر فثبت برمقاصد هم فى هذا  
الباب واعترض على ذلك طائفة من المتأخرين كالشيخ زياى وبركات السجدة  
وغني بما ذكره الفاضل الشارح وهو ان الحركة بنفسها ليست هى الزمان بل هى سبب المعاوق

فالتقسيم بها واحدة المعاودة ويختص بأحدهما فاقد تهما فاذا نزل زمان في نفس الحركة  
 عن غير مختلف في جميع الاحوال انما يختلف زمان المعاودة بحسب قلتها وكثرتها  
 ويختلف زمان الحركة بعد انقضاء ما يجب من ذلك اليه ولا يلزم  
 على ذلك الخلاف ولا الخيال المذكوران واقول الحركة بنفسها لا يمكن  
 ان يستدل بها زمانا لانها لو وجدت لا مع حد من السرعة والبطء في زمان كانت  
 بحيث اذا فرض وقوع اخرى في نصف ذلك الزمان او في ضعفه كانت لا محالة  
 ابدا او اسرع من المفروضة فكانت مع حد من سرعة والبطء حين فرضتها  
 لا مع حد منهما هفت ولذا رجع الى المتن فالدعوى للمذكور في كتاب  
 ان الجسم الذي لا مبدأ ميل فيه بالطبع لا يمكن ان يتحرك بالقسر البرهان انه  
 امكن فليتحرك مع عدم مبدأ الميل الذي هو المعاوق الداخلي مسافة  
 ما في زمان وليتحرك مثالا في تلك المسافة جسم آخر فيه مبدأ ميل ومعاودة  
 فظا هرا به يتحركها في زمان اطول وليكن جسم ثالث فيه مبدأ ميل من  
 معاودة اقل على نسبة يقتضي ان يقطع في ذلك الزمان عن ذلك الحرك  
 مسافة اطول من المسافة الاولى على نسبة زمان ذي الميل الاول وعديم الميل  
 لان مع وحدة الزمان يكون نسبة المسافة القصيرة الى الطويلة كنسبة  
 الميل القوي الى الضعيف فيكون في مثل زمان عديم الميل يتحرك مثل مسافة  
 لان مع وحدة التحرك يكون نسبة الزمان الى الزمان كنسبة المسافة الى المسافة  
 فلزم الخلف واما الحال بسبب الزمان فسمي كره من بعد واعتراض بعد ذلك  
 القاضل الشارح بان نسبة اثر الموقر الضعيف الى اثر القوى راجعا لا يكون  
 كنسبتهما قال فان قيل قوى الجسم ينقسم بالقسامة قلنا لعل القوة المؤثرة  
 انما يحصل عند اجتماع الاجزاء ولا يتفرع عليها بل ينعدم عند التفرقة وايضا فان كل  
 ذلك على احتياج الحركة القسرية الى معاوق فقد دل ايضا على احتياج الطبيعة  
 اليه واعاد ما ذكره بعينه ثم قال ويلزم منه ان يكون في الاجسام الطبيعية  
 ... الميلين المتخالفين يعوق كل واحد منهما الآخر ثم قال فلهذا في تلك المعاودة  
 ... كافية هناك قلنا فليكن ايضا كافية في القسرية ثم قال مرنا

بعينها ان يكون في انفسك ايضا معاوق لانهم مستمر في الجميع والزم منه محالات  
 والجواب عن الاول ان من القوى الجسمية ما يحل في موادها وينقسم بانقسامها  
 فينقسم الى الجزء والكل فيها وهي كالصور والطبايع ومنها ما يحل في جملة  
 منها ولا ينقسم بانقسام الجملة كالهوة الحيوانية فان الجزء من الحيوان لا يكون  
 حيوانا وما نحن فيه من الصنف الاول والاعتراض بالمصنوع عن التاثير بسبب  
 الصغر غير وارد لانه بسبب مانع خارجي وقد اشترط في الفرض المذكور  
 عدم الموانع الخارجية وعن الثاني انا حكمنا باحتياج الحركة الطبيعية ايضا  
 الى معاوق ليزيل من الحجة المذكورة ان يكون المعاوق داخل الجسم  
 البتة بل هو محال في الطبيعية كما مر فلهذا من خارجه فاذا معاوقه  
 القوام كافية هناك واما القسرية فلا لان الحجة بعينها قاسمة مع فرض التساو  
 في القوام واما العقلية فلا يلزم مما ذكرنا لما بيننا من الفرق **فلك**  
 يجب ان يتذكر ههنا انه ليس زمان لا ينقسم حتى يجوز ان يقع فيه حركة  
 لا ميل له ولا يكون له نسبة الى زمان حركة ذي ميل **قول**  
 لو كان زمان لا ينقسم لما كان له الى الزمان المنقسم نسبة كما لا نسبة  
 للنقطة الى الخط وان كانت حركة عديم الميل واقتفية وحركة ذي الميل  
 في زمان المنقسم لما تمت هذه الحجة لانها مبنية على التناسب **وهي**  
**وقته** ولعلك تقول ان الجسم ليس يلزم ان يكون له موضع او وضع ولا شكل من ذاته  
 بل يجوز ان يكون جسم من الاجسام اتفق له في ابتداء من محدته واتفق له في  
 اسباب خارجه لا يتغير من تحولاتها اياه وضع او شكل صار اولي به كما ان  
 لكل مدرة ان يبين مكانها فخصا بطبعا عها دون مكان الاخرى بسبب  
 ذاتها وان كان بمعدنة من ذاتها شرا لا ينفذ مع اختلاف احوالها من  
 طبيعي جزئي يختص بها الاستحقاق كذلك فيما نحن فيه المكان مطلقا وان لم يكن  
 طبيعيا لا ينفذ عنه وان لم يكن استحقاقا مطلقا وكذا الكلام في الشكل  
 لكذلك يجب ان تعلم ولا ان كل شئ فقد يمكن فرضه مبدئا  
 عن الواحق الغريبه الغير المقومة لما هيته او وجوه فافرض كل جسم

كذلك وانظر هل يلزمه شكل ووضع واما الحد فانه لن يخص ذات الجسم عند الحد  
 بمكان دون مكان الا لاستحقاق بوجه ما من طبعه اولداع مخصص والاتفاق ان كان  
 لاستحقاق فذلك ذلك وان كان لداع غريب غير الاستحقاق فهو واحد للواحد  
 غير المتقومة وقد نقضناها عن الجسم وان كان اتفاقا والاتفاق لاحق غريب  
 وستعلم ان الاتفاق يستند الى اسباب غريبة **اقول** وقد مر بيان ان الجسم  
 يقتضي بالطبع موضعا وشكل معينة وهذا هو تشكيك في ذلك وانما  
 اخرا الى هذا الموضوع لانها ذكر استيقاب الجسم للموضع والشكل المراد ان يتكرر  
 الامور الطبيعية معاذ كالميل بجقد في غير ما غير من خلاف عاد الى ذكر الامور  
 على حكمه الاول وتقريره بحسب ما في الكتاب ان يقال ليس يجب ان يكون ذات  
 كل جسم هي المتقضية لان يكون له موضع او وضع وشكل والموضع ههنا ليس  
 بمعنى المقولة بل بالمعنى المذكور وانما قال موضع او وضع ليكون المحكم  
 كلياً ولم يبره مع الشكل لفظه اولاً لانه يعبر الاجسام كلها قال وذلك لان  
 من الجائز ان يخصص محدث الاجسام كل جسم في ابتداء حد ذاته بمكان او وضع وشكل  
 على سبيل الاتفاق والاحل اسباب خارجة لتفريق الجسم عنها كالمادة المتحركة  
 او مصالحة ذلك الجسم وترتيب ونظام الاجسام كلها ثم صار ذلك المكان والشكل  
 بعد الحصول اولى بالجسم للوجوب اللاحق بما يوجد بعد وجوده كما مر  
 في المنطق ثم لم ينتقل بعد الحدوث ما انتقل منها الا بسبب تاخر عما كان  
 عليه الى موضع او شكل خصصه التأخر به وذلك كما يعرض لكل مدركة من  
 ان يصير مكانها الجرتي فخصها بطباعتها دون مكان مدركة اخرى بسبب غير  
 ذاتها وهو ما يوجب انفصاله عن الارض وحصوله في موضعه على ما هو  
 عليه وان كان ذلك بمعاونة ذاتها لانها لو لم يكن قابلية للفصل  
 في ذاتها لما امكن ذلك السبب ان يفصلها من الارض ثم ان تلك المدركة  
 مع اختلاف احوالها لا ينفك عن مكان طبيعي جزئي مخصص بها لا بحسب  
 استحقاق يقتضيه طبيعتها فلم لا يجوز ان يكون المكان في ذاتها كذلك  
 اي يكون المكان المطلق وان لم يكن لكل جسم طبيعياً فهو غير منفك عنه لا بحسب

الاستحقاق المذكور مطلقاً بل بسبب الامور المذكورة. وكذلك الشك  
 لهذا تقر بالوهم والتنبيه على الحجاب بان كل شيء قد يمكن فرضه من غير ان كل  
 ما يلحقه من خارج بحسب ماهيته ووجوده فافرض كل جسم كذا وانظر  
 بعد لا يحتاج الى وضع معين شكل معين بل انما يقع بانه لذاته يقتضيهما وانما قال  
 كل جسم ولهم ثقل الجسم مطلقاً ليكون الحكم كلياً مناقضاً للشك تماماً قال كل  
 جسم له ثقل كالموضع والقصر على الوضع لان للموضع مختلف باختلاف الاجسام  
 وليس مما يلزم من الجسمية تفرق او اما الحد وقد خصه بالذكور لا مكان ان يقع الشك  
 به اكثر فانه لا يخص الجسم به مكان دون مكان الا للترجيح راجعاً الى الجسم كاستحقاق  
 بوجه ما لبعض الامكنة والاشكال دون غيرها من طبعه واما الى الحد كإلزام  
 فخصص واما الى غيرها كالتفاق والاول هو المطلوب والثاني والثالث من التوافق  
 الغريبة التي شرطنا قطع النظر عنها وأشار مع ذلك الى ان الاتفاق ليس على ما يظن  
 انه لا يستند الى سبب بل هو الذي يستند الى سبب غريب ينشأ ووجوده ولا يفتن  
 به فتنسب الى الاتفاق وتستعمل ان كل ممكن فله سبب اشياء الجسم اذا وجد  
 على حال غير واجبة من طبعه فخصه بها من الامور المكانية ولعل جاعلة و  
 يقبل التبدل فيها من طبعه الا ما نفع وانما كانت هذه الحال في الموضع والوضع  
 امكن الانتقال عنها بحسب اعتبار الطبع فكان فيه ميل اقوال احوال الجسم  
 لا يخلو ما ان يحسب بحسب طبعه ولا يجب بل يمكن والواجبة هو بحسب لا يمكن  
 ان يتبدل ويحول وغير الواجبة انما يحصل للجسم بحسب علل فاعلمت تنبيهها وتلك  
 الاحوال قابلة للتبدل والزوال بالنظر الى طبع الجسم وليست تقابلة لهما بالنظر الى  
 علمها ما دامت طاعة عن التبدل والزوال فانما كانت الحال في الموضع والوضع هذه  
 امكن انتقال الجسم عنها باعتبار طبعه فامكن ان يزيله قاصر عن ذلك الموضع والوضع  
 فكان في ذلك الجسم مبدأ ميل بالطبع بالحجة المذكورة واعلم ان حصول كميات الاجسام  
 في مواضعها الطبيعية واجب لعل يقتضيها الاصول فانتقلها عنها غير ممكن واما اجزاء  
 العناصر فخصها في مكانها الجبروتية غير واجب بل يمكن انتقالها عنها فممكن بل انتقالها والوضع  
 بمعنى القوة للفاك غير واجب فمنه ع.

اشارة الجسم المحد للجهات ليس بعض اجزائه التي تعرض اولى بها هو عليه من الحركة  
والجاذبات من بعض فلا يكون شئ من ذلك واجبا لشيء منها فهي لعللة والنقل عنها  
جاذبة فالميل في طباعها واجب ذلك بحسب ما يجوز فيها من تبدل الوضع دون  
الموضع وذلك على الاستدلال ففقيه مبدأ ميل مستدبر أقوال يريد بيان  
اثبات مبدأ ميل مستدبر المحد للجهات فقال ليس بعض اجزائه التي تعرض  
لانه قد عرض فيما معنى به يدل على امتناع ان يكون المحد للجهات اجزاها  
وقال اولى بها هو عليه من الوضع والمجاذبات لتعلم ان الوضع الذي هو ممكن  
له هو الهيئة التي تعرض بحسب اجزائه الى ما هو داخل فيه وهو جاذباتها  
له والمجبة ان هذا الوضع المتأخر عن من تأخر غريب فان ليس بواجب بحسب  
طباعة فهي لعللة لما مضى والنقلة عنها اجازة فالميل في طباعها واجب وهو  
المستدبر لا المستقيم وأعلم ان وجود مبدأ ميل مستدبر في جرم بسيط يدل  
على امتناع صدر وما يجوز عن ذلك بحسب الطبع عنه ولا يمكن  
ان يعوق عن الحركة المستديرة من خارج الاذ وميل مستدبر هو مركب  
بمستدبر وجوه عند المحد ووجود مبدأ الميل وعدم العائق يدل ان على وجود  
ذلك الميل بالفعل المستلزم لوجود الحركة الا ان الشبهة لغيره لثباته في  
هذا الموضع ويستشير اليه في موضع اليق به والفاضل الشارح اورد ههنا  
حجة من نفسه وهي ان محدد الجهات بسيط لان المركب يصح عليه الانحلال  
ويتعكس هذه القضية الى قولنا وما لا يصح عليه الانحلال فليس بمركب  
ومحدد الجهات لا يصح عليه الانحلال فتضاف الى هذه الصغرى فتوكله  
وكل بسيط يصح عليه الحركة المستديرة لتشابه اجزائه في الهيئة ثم  
قال وكل ما يصح عليه الحركة المستديرة ففيه ميل تحرر عرض على ذلك  
بان الامكان اما ان يكون بحسب ذات الشئ فقط واما ان يكون بحسب  
حصوله الاستعداد التام والاول لا يوجب حصول الحركة المستديرة  
لان امكان احتراق القطن لا يقتضي حصول سبب الاحتراق فيه والثاني  
غير معلوم لان العلم به يتوقف على العلم بان فيه مبدأ ميل مستدبر



واعترض على هذا بان العناصر بسيطة فاذن يجب ان يتحرك على الاستدارة واعتراض  
 بان الاجزاء المتحركة عليها كسائر الاجزاء التي لا يدور عليها مملكتنا  
 فلو لزم من تشابه اجزائه صحة الحركة عليه لزم صحة حركة بحركات  
 مختلفة ضد متنا هية وان يكون لها ميول لا يتناهي بجسدها وادراجها اعتراضا  
 آخر بعضها في حكم الذكوة وبعضها يتخلل بجا يتحقق من الاصول المذكورة  
**اقول** في الجواب عن الاول ان الامكان بحسب ذات الشيء يكفي في هذا  
 للطلب لان مع ذلك الامكان وقطع النظر عن الموانع الغريبة يمكن فرض  
 القوي القسري المقترضي لوجوه المليل بالطبع وعن الثاني ان العناصر ليس فيها  
 ميلا مستديرا ناع ذاتي غير غريب وهو وجود المليل المستقيم فيها فلما كانت  
 الحركة المستقيمة فيها فلما كانت الحركة المستقيمة من محدد  
 الجهات معتدلة لم يكن هناك مانع ذاتي من الحركة المستديرة وانما انحصر  
 الموانع في هذين لان الحركات البسيطة منحصرة في ثلاثة حركات من المركز وحركة  
 اليه وحركة عليه فالميول البسيطة ثلاثة اثنان مستقيمان وواحد مستدير  
 وعن الثالث ان اختصاص احد الاوضاع الفلكية بان يستدير عليها فلكا  
 من مبداهما يجب ان يكون بحسب تخصص اعتدالي حركته اذا التحرك بسيط  
 فذا حكم بوجبه العقل وان لم يعرف وجه التخصيص بالتفصيل ولما وجد  
 مقترعا على وضع ما حكم بوجود ذلك المخصص بالاجمال وحكم بان ذلك  
 المخصص بعينه يجب ان يكون مانعا من الاستدارة على سائر الاوضاع لامتناع  
 وجود حركتين مختلفتين في جسم واحد **تنبيه** وانت تعلم ان هذا  
 التبدل الممكن ليس يكون بحسب حال الاجزاء بعضها عن بعض بل بحسب  
 نسبتها اما الى شيء خارج واما الى شيء من داخل فان كان ذلك الجسم  
 اولا ليس مما يتحدد حجمته ووضعته بمحدد من خارج محيط بقى ان يكون  
 بحسب جسم من داخل **اقول** معناه ما ذكرنا مرارا وهو ان الوضع  
 المتبدل باي معنى هو تنبيه وانت تعلم ان تبدل النسبة عند التحرك  
 قد يكون للسكن والمتحرك فيجب ان يكون عند ساكن تبدل نسبة محد-

الجهات يكون عند التحرك كفلان من الافلاك المتحركة تحته على تقدير كون  
 محدد للجهات ساكنة على الاطلاق وكذلك على تقدير كونه متحركاً ولكن لا على  
 الاطلاق بل بشرط ان يتخالف في شئ من الحركة او القطبين او المركز اما اذا  
 توافقا في الجميع فلا يكون عند الساكن كالارض على تقدير كون محدد  
 للجهات متحركاً على الاطلاق ولا يكون على تقدير كونه ساكنة البتة ولما ثبت  
 امكان تحريك محدد للجهات فاخذت بتبدل نسبة لا يجب عند محرك على الاطلاق بل  
 شرط ما ويجب عند ساكن على الاطلاق انما يشرطه الجسم المقابل للكون والفساد  
 يكون له قبل ان يفسد الى جسم آخر يتكون عنه مكان وبعده مكان لا يستحق  
 كل جسم مكاناً مجسبه ويكون احد المكانين خارجاً عن الآخر فان كان حصول المصنوع  
 الثانية له في مكان غريب له يحسبها اقضى ميلاً مستقيماً الى المكان الذي  
 له يحسبها اقضى ميلاً مستقيماً الى المكان الذي له يحسبها وان كان في المكان الذي له  
 يحسبها فقد كان مزاجاً قبل ليس هذه الصورة ما هذا المكان مكانه فرجها  
 فجوازها تمكن هذا المكان بالطبع قابل للنقل عن مكانه فهو مما فيه ميل  
 مستقيم فكل كائن وناسد ففيه ميل مستقيم **اقول** يريد بيان ان كل  
 ما يجوز عليه الكون والفساد لها حدود وصورة وزوال اخرى عند تبدل الصور  
 المختلفة بالنوع على الهيولى الواحدة وسيجيء بيان اثباتها في جزئيات العناصر وتقرر  
 المطلوب ان الجسم المقابل للكون والفساد يكون قبل الفساد نوعاً ما اخذ  
 وبعد الكون نوعاً آخر وكل نوع بسيط يقتضي مكاناً خاصاً بحسب طبيعته التي  
 على ما مر ويستحيل ان يقتضي بسطاً مختلفان بالنوع مكاناً واحداً وعلى هذه  
 المسئلة بناء المطلوب وهي في الاحياء المقنضية للميول المختلفة ظاهر فهاذا الميل  
 البسيط يكون اما نحو المكان الطبيعي او نحو الموضع المطلوب مع ملازمة المكان  
 الطبيعي واما على الوجه الكلي فبيان هذه المسئلة بان يقال الطبايع المختلفة لا يثبت  
 من حيث هي متخالفة شيئاً واحداً والشئ عرض بذاته في قوله لا يستحقاق  
 كل جسم مكاناً خاصاً مجسبه ويكون احد المكانين خارجاً عن الآخر وتعود  
 الى تقرر المطلوب فنقول نرحال هذا الكائن لا ينحلوا ما ان يكون

بحسب الصورة الثانية التي هي الكائنة في مكان غريب او لا يكون  
بل يكون في مكانها الطبيعي وتحمل التقدير الاول يلزم ان يقتضى طبيعة الكائن  
ميلا مستقيما الى مكانه الطبيعي وعلى التقدير الثاني يلزم انه قد كان في هذا  
المكان قبل ليس هذه الصورة بحسب صورتها الاولى الفاسدة غريباً مزاحماً  
للجسم الذي مكانه هذا المكان فانه مزاحمه وغلبه واخرجه من مكانه  
بالقصر حتى حصل هو في مكانه هذا فاذا نال الجسم المتمكن في هذا المكان  
بالطبع قابل بجوهره للنقل من مكانه وتلزم من ذلك ان يكون فيه مستقيم  
والا فكيف يخرج منه عنه واتما قال نجوهر متمكن هذا المكان قابل للنقل  
ولم يقل لهذا المتمكن لان هذا المتمكن من حيث الشخص لم ينقل بل انتقل  
قبل تكونه ما هو من جوهره ونوعه فقد بان ان كل كائن وفاسد ففيه  
مبدأ ميل مستقيم وهو **وتنبيه** فان تشككت

وتلقت يكون ذلك التكون لصق الجسم الذي انتقل الى صورته بالكون  
فقد اوجبت النوعية ان يقع خارج مكانه فان اللصق ليس هو المكان  
بل الجار **اقول** القوم هو ان يقال انتم اوجبتم الانتقال على كل كائن  
وفاسد وذلك ليس بواجب لان التكون ممكن ان يقع على وجه لا يحتاج  
فيه الى الانتقال وهو ان يكون الجسم الكائن قبل تكونه ملاصقاً للنوع  
الذي صار منه بعد تكونه ذلك الجزء من الماء المماس بسطح الهواء فان ذلك  
اذا صار متصلاً بالهواء فلا يحتاج الى ان ينتقل والتنبيه على الحق بان يقال  
اللاصق هو الذي يكون في مكان بجوار مكان الملتصق ويجاور الشئ عنده  
فهو لم يكن حراً في المكان فاذا انتقله واجب ويحقق وذلك بان يثبت  
اللاصق اما طبيعي للكائن او غير طبيعي والقيمة مرددة والبيان المذكور  
يعينه عليها **اذا** انما الجسم الذي في طباعه ميل مستدير يستحيل  
ان يكون في طباعه ميل مستقيم لان الطبيعة الواحدة لا يقتضى تعجزاً  
الى شئ واحد وسر فاعنه وقد بان ايضا ان المحدود للجهات لا مبدأ مفارقة  
فيه بل هو من الطبيعي فلا ميل مستقيم فيه فهو مما وجب عنه عن صانع

بالابداع ليس مما يتكون عن جسم يفسد اليه ويفسد الى جسم يتكون عنه بل ان كان له كيان وفساد فعن عدم واليه ولهذا فانه لا يخرق ولا ينفي ولا يستحيل استحالة تكثر في الجسم كتحقق الماء المودى الى فساد اقول هذه الاشارة مشتملة على مسألتين احدهما كلياته والاخر جزئية فالاولى ان الجسم البسيط يمتنع ان يجتمع في طباعه ميلان مستدير ومستقيم وبزاهاته ما مضى وهو ان الطبيعة الواحدة لا تقتضى امرين مختلفين وعبر عنه بعبارة اخص بهذا الموضوع وهو قوله لان الطبيعة الواحدة لا تقتضى توجيها الى شئ الى بالحركة المستقيمة وصرفا عنه اى بالمستديرة وعليه سؤال مشهور وهو ان الجسم الذى في طباعه ميل مستقيم قد تقتضى الحركة عند لاحصوله في مكانه وقد تقتضى السكون عند حصوله فيه فلم لا يجزى ان تقتضى حركه ميلا مستقيما عند احكامها القية او ميلا مستديرا عند الحالة الاخرى وذلك لان الطبيعة الواحدة انما لا تقتضى امرين وبانفرادها اما بحسب اعتبارين فقد تقتضى والحجاب عنهما ان اقتضاء الحركة والسكون بالحقيقة شئ واحد يقتضيه الطبيعة وذلك ان الشئ هو استدعاء المكان الطبيعي فقط فان كان غير حاصل فذلك الاستدعاء يستلزم حركة تحصيله وان كان حاصل فهو بعينه يستلزم سكونا ومما لا شك فيه لا يستلزم حركة فهو اذن ليس شئ اخر غير ما اقتضته او لا واما اقتضاء الحركة المستديرة فهو امر مغاير لاستدعاء المكان الطبيعي اذ قد يوجد احدهما منفكاً عن صاحبه وقد يوجد معه وايضا في الامكنة مكانا طبيعى ينافيه المتحرك على الاستقامة وليس في الاوضاع وضع طبيعى ينافيه المتحرك على الاستدارة فلذا لا يستلزم احدى الحركتين الى الطبيعتين بخلاف الاخرى فاذن ليس مبداً لهما شئ واحد واما المسئلة الجزئية فهي ان محدد الجهات لا ميل مستقيم فيه وذلك بوجحين احدهما ان فيه ميلا مستديرا فيمتنع ان يكون فيه معه ميل مستقيم والثاني انه لا مبداً مغايرة في موضعه الطبيعى وكقضا ايضا في قوله وقد بان ايضا يدل على الاستدارة بهذا الطريق استدلال ثان فقد نفع على هذه المسئلة عدة مسائل

الاول ان ايجاد محمد للجہات من موجود انما يكون على سبيل الابداع اي  
 لا عن شئ لا على السبيل التكويني عن شئ الثابتية انه لا يفسد الى شئ الى آخر  
 يتكون عنه وذلك لا ممتنع الكون والفساد عليه ثم قال بل ان كان له  
 كون وفساد فعن عدم واليه والفائدة فيه ان يكون والفساد قد يطلعتان  
 باشتراك الاسم على الحوادث والغنا ايضا اي على الوجود بعد عدم وعدم الوجود  
 من غير ان يكون هناك هيولى قبل الوجود وبعدة فبين الشئ انه لا يمتنع  
 في هذا الموضع اطلاق الكون والفساد بهذا المعنى على محد الجہات بل يمتنع  
 عن اطلاقهما بالمعنى الاول والثالثة انه لا يجوز الخرق والالتزام عليه وذلك  
 لانها يستدعيان حركة الاجزاء على الاستقامة وأشار بلفظ هذا الى قوله  
 لا ميل مستقيم فيه لا الى قوله ولا يتكون ولا يفسد فان امتناع الخرق لا يتعلق  
 بامتناع الكون والفساد من حيث الاصطلاح الرابعة انه لا يجوز على الحركة  
 الكمية لانها لا يوجد الا بعد حركة الاجزاء على الاستقامة وأشار الى ذلك بقوله  
 ولا ينمى فان النماء هو الازدىاد الطبيعى للجسم بسبب دخول اجزاء شبيهة به  
 بالقوة والذبول ضده وكذلك القتل والعكاف فانهما يقتضيان خروج  
 الجسم عن مكانه وتخليلية عن بعضه الخامسة انه لا يجوز عليه الحركة الكيفية  
 وأشار اليه بقوله ولا يستحيل ثم قيد بقوله استحالة توافر في الجوهر كسفن  
 الماء المتوحد الى فساد وكون الهواء منه لان سائر الاستحالات جائرة على  
 لان امتناع سائر الاستحالات لا يتبين بامتناع الحركة المستقيمة في  
 ظاهرها بل ينظر فاقصر على ذلك وأعرض عما يحتاج فيه الى بيان ابسط لانه داخل  
 في كلامه بالعرض والغرض من ايراد هذه المسائل التنبيه على ان محد الجہات  
 لا يجوز عليه من اصناف الحركات الا الحركة الوضعية وتبين من ذلك ايضا  
 ان الحركة الاينية المستقيمة اقدم من الحركة في الجہات الذي هو الكون والفساد  
 بحسب الصور النوعية والخرق والالتزام بحسب الصور الجسمية عند القائلين  
 بها واقدم من الحركة في الكم والحركة في الكيف لان امتناع وجود  
 للمستقيمة مستلزم لامتناع وجود كل واحدة من تلك فقد بين من قبل

ان الوضعية للمستديرة اقدم من المستقيمة فاذن صح ان اقدم الحركات كلها  
 هي الوضعية للمستديرة واعلم ان جميع الاحكام المذكورة ثابتة لما يوجد فيه  
 الحركة المستديرة من المساويات وان لم تعرض الشيخ لذلك لتنبية الاحصاء  
 التي قبلنا نجد فيها قوى مهتمة نحو الفعل مثل الحرارة والبرودة والذرع والخذ  
 ومثل طعوم وروائح كثيرة **اقول** لما تكلم على الاحكام المطلقة والاجرام الفلكية  
 اراد ان يتكلم ايضا على العنصرية فبدأ بايضاح احوال الكيفيات الامر به اني  
 تفعل وتنفعل هذه الاحكام بها ولا توجد خالية عن اجناسها وهي اوابل  
 الملموسات وتوسم الفصل بالتنبيه لانه احال بيان فعله على الاستقراء  
 واعتبار احوالها المدركة بالحس والتجربة فقول له الاحكام التي قبلنا هي العنصرية  
 وقوله نجد فيها اي نذكره بالاعتبار والاستقراء وقوله قوى مهتمة نحو الفعل  
 فالقوى قد مر انها مبادئ التغيرات وهي بحسب مهيتها قد يكون صورا  
 وقد يكون كيفيات والمراد ههنا الكيفيات ونهيتها نحو الفعل هي  
 ان تجعل موضوعاتها معدة للفعل فان الفاعل بما هو موضوعاتها فالتقوى والمهتمة  
 نحو الفعل كيفية يصير بها موضوعها معدا للتأثير في شيء آخر فهي مبدأ للتعبير  
 والقوى المهمة نحو الانفعال كيفية يصير بها موضوعها معدا للتأثير عن شيء  
 آخر فهي مبدأ للتغير والحرارة والبرودة كقيمتان ملموستان وقال القدماء في  
 تعريفهما ان الحرارة كيفية من شأنها احداث الخفة والتخلل وجميع المتحسسات  
 وتفرق المختلفات اي من المركبات ودون البساط والبرودة كيفية من  
 من شأنها ان يفصل مقابلات هذه الافعال وتذهب الشيخ في الشفا وغيره من  
 الكتب ان المحسوسات لا يجوز ان يعرف بالاقوال الشارحة لان تعريفاتها لا يمكن  
 ان يشتمل الا على اضافات واعتبارات لازمة لها لا يدل شيء منها على مهيتها  
 بالحقيقة فهي لا يفيد في تعريفها ما يفيد الاحساس بها وذلك هو الحق واما  
 الذرع فقد عرفه الشيخ في القانون بانه كيفية نفاذة حبا لطيفة تحث  
 في الاتصال تفرق كثيرا العدد متقارب الوضوح صغير المقدار فلا يحسب  
 كل واحد بانفرادة ويحس بالجملة كالوجه الواحد واما التقدير فقال

هو تبريد العضو بحيث يصير جوهر الروح الحاملة قوة الحس والحركة اليه  
 باداً في مزاجه غليظاً في جهره فلا يستعملها القوة النفسانية ويجعل مزاب  
 العضو كذلك فلا يقبل العضو تأثير القوى النفسانية وظاهر ان هذه الكيفيات  
 فعلية وان الذرع يفعل ما يفعل بفطرته الحرارة المقتضية للنقوة والتلطيف  
 ان التخذير يفعل ما يفعل بفطرته البرودة المقتضية لجمود الروح تابعان للحرارة  
 والبرودة وانما خصهما بالذكر لانهما ابلغا لكيفيات المنتمية الى الحرارة و  
 البرودة في بابهما لقياس سائر ما يشبههما عليهما واما الطعوم فقد قيل  
 انها تستغنى عن الحلاوة والذسومة والحموضة والملوحة والحارفة والمرارة والعفوية  
 والقبض والتفاهة وانها تحدث من تأثير الحار والبارد والمتوسط  
 بينهما في الكثيف والمتوسط بينهما بحسب الازدواجات الممكنة  
 بينهما على ما هو المشهور في كتب الطب واما الروائح فكثيرة بحيث لا يرعى  
 حصرها وتلك امر يتعرض لها لكنها جميعاً فعليتان لانفعال مشعر  
 الذوق والشم عنهما واتما مل في طبائع الممتزجات يحقق استناد الجميع الى  
 الكيفيات الاولى وانما قال الشيخ ومثل طعوم وبرائح كثيرة وكثيرا  
 الطعوم والرائحة لان التفاهة من الطعوم لا يحس بتأثيرها في الذوق وتفيد الروائح

بالكثر لا لانها غير منحصرة **قوله** وقوى مهينة نحو الانفعال السريع والبطيء مثل  
 الطوبة واليبوسة واللين والصلابة واللزوجة والسلاسة والحشاشة **اقول** قسم  
 الانفعال الى السريع والبطيء لئلا يتشكك في الصلابة وامثالها في استنادها  
 الى الانفعال لانها ليست مما لا يفعل موضوعه بل هي ما يفعل بظناً والرطوبة  
 قد قسرها الشيخ بانها كيفية يقتضى سهولتها الترقق والانفعال والتشكل واليبوسة  
 بما يقابلها وليس ذلك تعريفها لانه لو اريد التعريف لذكر لا تعريف الحرارة والبرودة  
 بل السبب في ان الجسم يفسد من الرطوبة بالبلل وكذلك لا يطلقون الطب على الهواء  
 ويطلقونه على الماء ويكون اليبس متجسداً في ذلك هي الجفاف وقد طال البحث بين  
 اهل العلم فيه وذكر الشيخ في انشاده ان البلل هي الرطوبة الغريبة الجارية على ظاهر  
 الجسم كما ان الانتعاش هي الغريبة النافذة الى باطنه والجفاف عدم البلل وما من شأنه

ان يبتل وتحريل كماله والاحتفاف في هذا الموضع لانه لا يريد ههنا ان يتعوض بالبحث  
ولذلك لا يامر بانكامل ولا يشتغل بايراد البيانات القياسية والمناقضات الاختيارية  
واما اللين فقال انه كيفية يقتضي قبول الغمر الى الباطن ويكون للشيء بها قوام  
غير سيال فينتقل عن وضعه ولا يمتد كثيرا ولا يتفرق بسهولة فانما يكون قبوله  
الغمر من الرطوبة وتنامكه من اليوسية والصلابة ما يقابلها وقال المشاهير ان الغمر  
تدب اللين ما يغمر تحت الاصبع مثلاً فهناك امود ثلاثة احدها الحركة والثاني الشكل  
والثالث استعداد قبول الانغمار وليس اللين الا الاخير وكذلك قبل الصلابة هو الذي  
لا يغمر وهناك احدى ثلاثة الاول عدم الانغمار والثاني بقاء الشكل والثالث المقاومة  
وليس الصلابة هي المقاومة لان الهواء المنفوخ في الرق يقاوم وليس بصلب  
فان الصلابة هي الاستعداد الشديد لمخال الانفعال وخرجها صل البحوث  
الى ان اللين والصلابة كيفيتان يكون الجسم بهما مستعد الانفعال وعدمه  
عن التشكل الحاضر وهذا الذي ذكره الشيخ في تفسير الرطوبة واللين فاذا  
الا فرق بينهما بحسب تفسيره واقول الرطوبة واليوسية تنسبان من حيث  
الماهية الى الكيفيات الملموسة والصلابة واللين لا ينسبان الى المحسوسات  
بل الى الكيفيات الاستعدادية والاستعدادات لا تكون محسوسة من حيث  
هي استعدادات والشيخ انما ذكر آثارهما في تفسيرهما لتعقل ماهيتهما عنه  
نصوا جميعها واما الرطوبة واليوسية فمما عرفهما لكونهما محسوسين بل ذكر  
معاني الفاظها لثلايق الاشتباه بينهما وبين ما يجري مجراها وقد صرح بالاشتقاق  
بان الرطوبة ليست هي سهولة التشكل لانها غير اضائية وسهولة التشكل  
اضائية وانما يفسر بها على ضرب من التجني وايضا اسم الشيء الذي يركب  
مفهومه لا يطلق على بعض اجزاء مفهومه اطلاق الاسم على المسمى واستعداد الانغمار  
مع وجوه القوام الغير السيال وعدم انفرق بسهولة غير استعداد عتبول  
التفرق واللاته بالسهولة اللين عند الشيخ ليس هو معنى الرطوبة على  
ما ذكره هذا الفاصل واما اللين ووجه فعله ذكره الشيخ كيفية يقتضي  
الشكل مع عهدة في الشئ بها استعداد متصلة به بشدة فاستاد الط



الكثير باليابس القليل والسلاسة والحشاشة اسما لما يقابلها نظرا من هذه  
الاربعة ينتهي الى الرطوبة واليبوسة وهما يقتضيان كون الشيء معدا لغيره

**قوله** ثم اذا ثبتت واحدة من التامل وجدتها قد يعبرى عن جميع القوى

الانفعالات لا الحرارة والبرودة والمتوسطة التي يتولد بالقياس الى الحار وليست ضمن

بالقياس الى البارد واعني بهذا انك تجد في كل باب منها اذا اعتدته ان جسمك

يوجد عندهما الجسم مثلا يكون ولا يكون فيه ولا طعم ولا رائحة او وجدة منتفيا

الى الحرارة والبرودة مثلا الذي هو والتخدير وكذلك الحال في الهبات المعدة الى الانفعال

فان التفتيش يفرص اجسام الهبات التي يلبسها رطوبة او ييبوسة لا اما ان يسهل فترها

وانصالحها وتشكلها وتركيها للشكا من غير ممانعة فيكون رطوبتها ويصحب فيكون

يابسة ولما انتي لا يمكن فيها خلاف فكل هذا من الاستيعام واساسا

ما يشبهه في فقد تعبرى عنه جسم او ينتهي الى هاتين اثناء اللين والصلابة

واللزوجة والحشاشة وغير ذلك **اقول** الاجسام العنصرية قد تخلو

عن الكيفيات المبهمة والمسمومة والمشمومة والمذوقة والسبب في ذلك ان اجسام

الطعام الارضية بهذه الخصائص انما يكون بقسط جسم ما كالهواء والماء

ولا يتمكن ان يتوسط المتقسطين نفسه وغيره فاذن شكل واحدة من

هذه الحواس لا يندرج المتقسط الذي يتوسط بهما بل جيد فضائيا عما يدركه

في ذلك الاجسام لا يخفى عن الملموسة لانها لا يحتاج الى متوسط ايضا

قد يخفى الحيمان عن تلك المشاعر ولا يخلو عن اللمس فلذلك سميت الملموسات

باوائل الحسوسات ثم انما اصل والاستقراء يقتضيان انها لا يخلو عن بعضين من

الملموسات احدثها جنس الحرارة والبرودة وما يتوسطهما وهي النعل والذئبان

جنس الرطوبة واليبوسة وما يتوسطهما وهي الانفعال والداقية اما ان يخلو

هذه الاجسام عنها واما ان يفتنى عند الاعتبار الى هذين الجسمين فلذلك

سميت هاتين الكيفيات اذ مثل الملموسات وهي التي بهذا يتقسط على الاجسام

النضورية ويتمعمل بعضها عن بعض فبقوله منها المركبة وانما ظاهرا في

والجسم الباطن في الحرارة بطبعه هو النار والباطن من البرودة بطبعه هو الماء والباطن في  
الميعان هو الهواء والباطن في الجوع هو الارض **اقول** اراد ان يشيّر الى  
ان الصغار اربعة ويعينها وتلك كان لها بعد كونها اجساماً طبعية  
اعتبارات منها انها استقصات المركبات ومنها انها امر كان يحصل  
بنضد ها غائر الكون والفساد وبلا اعتبار الاول يبحث عن احوالها بحسب  
ما يجري بينها من الفعل والانفعال اللذين هما سبب التركيب يستدل  
بذلك على عدتها وبلا اعتبار الثاني يبحث عن احوالها بحسب امكانها المرتبة  
وما يجري مجراها وليستدل بذلك عليها ايضاً وهذا الفصل يشتمل على  
الاستدلال بلا اعتبار الاول وقد جازى كلام الشيخ الفاضل لي نصر الفارابي  
فانه قال في مختصره يعرف بصون المسائل بهذه العناصر والجسم الشديد الحرارة  
بطبعه هو النار والشديد البرودة بطبعه هو الماء والحار هو الهواء والشديد  
الانقراض هو الارض فقول في تقريره قد ظهر ما مر ان كل واحد من هذه  
الاقسام لا يخلو عن كيفيتين احد هما فعلية والآخرى انفعالية وبيان  
الحصر بانساب الكيفيات الاربع اليها بحسب الانزواجات الممكنة المشهورة  
لكن لما كان اثبات بعض تلك الكيفيات لبعض هذه الاجسام صعباً  
كالحرارة للهواء واليبوسة للنار على ما صرح به الشيخ في الشفاء وكان المؤثر  
عنده في هذا الموضوع بناء الكلام على المشاهدة والاحكام التي لا تدفع  
الا على التحق في البحث أقصر على الاستدلال بما لا شبهة فيه من هذه الكيفيات  
واذا تأملنا الفعليتين في الجسمين فلنجد هما اشتد قديماً من الجصيع اعنى النار  
والماء اظهر والانفعاليتين من الباقيين اظهر ميز بينهما باستناد كل  
واحدة من هذه اليها وبدا بالنار قذية بقوله الباطن في الحرارة على كون  
الحرارة كيفية تشد وتضعف لا صورة تقوم بجوها الذي لا يختلف  
واشار بقوله بطبعه الى مصدر تلك الحرارة اعنى الصورة النوعية  
وأمر بالقضية في صيغة تدل على مساوات طرفيها ليعلم ان هذا القول

الاخرى وانما عبر عن الرطوبة واليبوسة بالميعان والجصوح لرفع القناع  
 في مفهوم الاوليين دون الاخرين مع ان المراد عنده واحد قال الفاضل الشارح  
 فانما قال بطبعه في النار والماء لا في الهواء والارض لان من الناس من ذهب  
 الا ان صورة النار والماء هي الحرارة والبرودة ولم يذهب اهرب الى ان صورة  
 الهواء والارض هي الرطوبة واليبوسة فانزال ذلك الاشتباه به ولم يحيط  
 اليه ههنا قال وانما اختار هذا الترتيب لانه اراد ان يذكر في فصوله الفعليين  
 على الاتقانيتين وتقدم الابرار على الاخس قال وهذه الاخس  
 ليس مما الاختلاف فيه فان بعض المتقدمين ذهبوا الى ان النار البسيطة  
 حارها لا يكون في غاية الحرارة وترد عليهم الشيخ بان وجوه القوة البسيطة  
 والمادة القابلة لها وعدم المعوان حادثة ثمه فالبسيطة الشديدة موجبة واما  
 برودة الماء فقد ذهب قوم كثير منهم الشيخ ابو البركات البغدادي من المتقدمين  
 الى ان الارض ابرد من الماء لانها اكثف وان كان الاحساس ببرودة  
 الماء لفرد ووصوله الى المسام والتصاقه بالاعتناء اشد من ان النار تسخن  
 من الخس المذاب مع ان الاحساس به اشد واما الميعان فان كان هو المبلل  
 فالما ثم هو الماء لا غير وان كان هو سهو له ان التشكل فالما ثم هو المثلث  
 دون الارض والدار اولى به من الكل لان الاثنى العطف رارق قوما وليست  
 سهو له التشكل الارقة القوام واللطف فذا قول ان الشيخ غير وم البناء على  
 المعومات الظاهر كما هو ولا شك ان احرام الاجرام في النظر الاول هو النار  
 وبرد ها هو الماء واشدها ميعانا هو الهواء ولما يبرز عنه في ذلك من نار عنه  
 الاقتباس او استدلال وذاك باب اخر اعرض عنه ههنا واطلب القول فيه في الشفا  
 قوله والهواء بالقياس الى الماء حار لطيف يتشبه به الماء اذ انسخ وتلطفت  
 اقوال الصاغر عن تعريف العناصر بالكميات الظاهرة وتعيينها اراد  
 انما بانها بالكميات الشخصية ايضا وهو ثلاثة حرارة الهواء وبرودة  
 النار وثلث رطوبة الارض وثلث يابسة الماء فاما كبروتها وراعي الترتيب المذكور  
 فانما هو ان النار اشد حرارة من الماء والارض اشد رطوبة من الهواء

لأنه بالقياس الى النار ليس بجوار إذا كان الباطن في الحرارة هو النار ولحم يمكن  
 ان يقول بالقياس ان الارض لانه لحيين بعد كيفية الفعلية ولعل  
 على حرارة الهواء بان الماء يشبهها في النسخ وتلطفت اي تخلخل وتشبهه به  
 بغيره وتصادفه في جزء لا تكونه هواء لان ذلك لا يكون تشبهها والنجار  
 هي اجزاء صغار مائية كثيرة مختلطة بالهواء ووجه الاستدلال ان الحرارة  
 تقتضي الخفة واللطف والبرودة تقيضي الشغل والكثافة التجربة فما هو سخن  
 فهو اخف والطف وما هو بارد فهو اثقل واكثف ولو لم يكن الهواء سخن  
 من الماء لم يكن اخف والطف منه لكنه اخف والطف فهو سخن قوله  
 والارض اذا خلقت وطبعها ولم سخن بجلة بردت **اقول** وهذا استدلال  
 على برودة الارض وهو ظاهر والعلة المسخنة هي اشعة العلويات ثم المسخنة  
 السفلية كالرياح الحارة وغيرها **قوله** وانما جدت النار وفارتها سخنيتها  
 تتكون منه الحسبام صلبة ارضية يقذفها السحاب المهابق **اقول** يريد ان  
 يوسع النار واستدل عليها بالصاعدة فانها على اقل ههنا يتولد من اجسام  
 دائرية فارتفعت سخنيتها وصارت لاستيلاء البرودة على جواهرها متكاثفة وقية  
 نظر لانه ايضا قد قال في بعض اقواله انها يتولد من الادخنة والاجرة المتصاعدة  
 عن الارض المحتسبة في السحاب والدخان هو المختل باليابس من الارض  
 كما ان النجار هو المختل الرطب وهو اجزاء ارضيه صغارا كتشبه زلزلة متصاعدة  
 لاحد ما وخالطت الهواء وهذا الظاهر قوي فيه في الصاعدة وايده الفاضل الشارح  
 بان السماع على ما سلك الشين تشبه الحديد تارة والخاص تارة والنجار تارة فلو كانت  
 مادتها النار لما اختلفت هذا الاختلاف بل كانت مادتها الاثنية والاجرة  
 الشبيهة بمواد هذه الاجسام في معادنها **قوله** فهذه الارضية مختلفة  
 الصور ولذلك لا يستقر النار حيث يستقر فيه الهواء ولا الماء حيث يستقر  
 فيه الهواء ولا الهواء حيث يستقر فيه الماء **اقول** لما بين حسيين  
 هذه الاجسام انما يتبين صورها فان البسيط لا يعبر عنه شيء واحد  
 واختلاف الآثار يدل على تباين معادها **قوله** سدا الما الحسبام

اخرى باسناد اقضاها للامكنة المتخالفة على ما يشأ هذا الى اختلاف الصور و  
 هو كمية هذا الاختلاف في نفس الامر لكن لما كان اختلاف  
 الامكنة واختلاف الصور ليس بواحد كان طريق الاستدلال به على  
 ذلك واضحاً وانما اثبت اقضاها للامكنة المتخالفة بانها اذن هي بها الطبيعية  
 لأن الاستدلال به على ما صرنا وضح الاستدلالات على اختلاف الامكنة و  
 المزاجات بين العناصر المتخالفة يكون ستة لكن الشئ اقتصص منها على ثلاثة  
 وهي صعود النار من حيز الهواء ووزول الماء منه وصعود الهواء من حيز  
 الماء وتبقى هبوط الارض من حيز الماء وصعود الماء من حيز الارض وهما  
 ايضا ظاهران وهبوط الهواء من حيز النار وهو خفي **قوله** وذلك في  
 الاطراف اظهر **اقول** الميل الطبيعي يزداد شدة بان زيادة الجسم الى مكان  
 الطبيعي قرباً وذلك لان المعاق مع ذلك يبتعد عن حيزه فينقص معاً وقتها  
 فذلك يكون طلب الامكنة الطبيعية والهرب عن الغريبة في الاطراف  
 اظهر تنبيه من ظن ان الهواء يطفئ فوق الماء تضعف ثقل الماء اياه  
 بحيث تحت مقلاله لا يطبعه كذبه ان الاكبر يكون اقوى من حركته واسرع طفو  
 والنقسي يكون بالضد من هذا وكذلك الحال في المركبات **الآخر اقول**  
 لما كانت الحجة الأخيرة في الفصل المتقدم المشتملة على الاستدلال باختلاف  
 الامكنة على ثبوت صورها مبنية على اختلاف الميول الطبيعية وذلك  
 لا يتبين الا في جزئيات العناصر ودون كلياتها وكان من المحتمل ان يقال جزئيات  
 العناصر لا تقبل الى امكنة الكليات بالطبع بل بالفر ما يجذب مما يتحرك  
 اليها او يدفع مما يتحرك منها كان من الواجب ابطال هذا الاحتمال  
 والذي يبطله ان الحركة الطبيعية للجسم الكبير يكون اسرع منها الصغير  
 والنقسية بخلافها وذلك لان الاكبر اقوى طبعاً فهو شديد ميل وقل مطاوعة  
 للنقاس والوجود يشهد بان الكبير من اجزاء العناصر يتحرك الى امكنتها  
 اسرع فهي اذن انما يتحرك بالطبع لا بالنقاس والشئ يخص بيانه بان الطافي  
 من العناصر ليس طفوة لضغط ما تحته اياه بحجمه تحت مقلاله ايضاً

لان قوما ذهبوا الى ان العناصر كلها طالبة لمركز العالم لكن الاثقل يسبق  
 ان ينخفض فيضغطه ويرفعه الى فوق ولذلك يطفو الاخف فوقه فاحتجاجهم  
 عليهم يتضمم البطل جميع الاحتمالات المذكورة وتما كان بيانه خاصا بالهواء  
 والماء اشار الى باقية بقوله وكذلك في الحركات الاخرى **تنبيه**  
 فذكر يخرج الاناء بالبحر فيذكر يدف من الهواء كلما لفطته مد الى اى شئت  
 ولا يكون ليس لافى موضع المثلث ولا يكون عن الماء الحار وهو الطيف واقبل  
 للثقل فلو ان هواء استحالة ماء وكذلك قد يكون صحو في قتل الجبال فيضرب  
 انهم هواها ليحس سحاب البحر ينشق اليها من موضع آخر ولا انقل من بحار متصعة  
 ثم ياتي ذلك السحاب بهبط تلج ثم يضيئ ثم يهبط **اقول** يريد اثبات الكون  
 وانفساد في العناصر والاستدلال به على اشتراكها في الهوى في فنقول تغيرات  
 الاجسام بصورها لا يقع في زمان لان الصعود لا تستند ولا تضعف بل يقع  
 في ان ويسمى فسادا او كونا كما مر ونزولها بكيفياتها يقع في زمان لانها تستند  
 تضعف وتسمى استحالة والفساد والكون انما يقع بين جسمين يفسد احدهما  
 ويكون الآخر وتما كانت العناصر اربعة وكان من الممكن ان يفرض هذا  
 التخدير بين كل واحد منها وكل واحد من الثلاثة الباقية كانت انواع الكون  
 والفساد اثنتي عشرة كما حصل من ضرب الاربعة في الثلاثة لكن الواقع  
 منها اولا هو ما يكون بين عنصرين متجاورين لا على سبيل الطرفة وان  
 الاطراف لا تتكون من اطراف الابد تكونها اوساطا اعني لا يتكون الهواء من  
 الارض الابد تكونها ماء وتر يكون ذلك التكون بالحقيقة مركبا يكون بين  
 يتقدمانه والعناصر المتجاورة بينهما ثلثة ازواج اتحد هاتين النار  
 والهواء واثنان بين الهواء فالحاصل اثنان بين الماء والارض وثلاثة كل  
 ازواج على نوعين متأكسين من الكون والفساد فاذن الانواع الاولى  
 ستة وهي بسائط واربعة من اباية تركيب من البسيطين وهي تكون  
 الهواء من الارض وتكون الماء من النار وعكسا هاتين مركبتان  
 من ثلثة بسائط وهما تكون الارض من النار وعكسه فالتشخيص المذكور

الذي بين الهواء والماء لان الكون والفساد بينهما اظهر من الباقية وهو كما ذكرنا  
 يشتمل على نوعين احدهما تكون الهواء من الماء والثاني عكسه وكان الاول مشهورا  
 لكثرة المشاهدة فان انفصال الاجزاة عن اجسام الرطبة عند تاثير الحرارة فيها  
 وانتفاصها بسبب ذلك ظاهر فان قيل البخار يشتمل على اجزاء مائية قلنا نعم  
 وعلى اجزاء هواية ايضا لم يكن فيه لان الهواء لا يستقر في الماء بل حدثت  
 وانفصلت بالغليان وغيره فنشهر هذا النوع لمرئيه الشبه وايضا يشتمل على  
 واحد من نوعين متعاكسين يكفي في ابانته كون الهوى مشتركه وهو يدل  
 على جواز وجود النوع الاخر فلذلك اقتصر الشبه من هذا الاثر واجر على نوع  
 واحد وهو بيان تكون الهواء ماء فاستشهد عليه بشيئين احدهما الذي الحاد  
 على ظاهر الاناء الثاني بالبحر واثار اليه بقوله قد برد الاناء بالبحر فتركبه سردا  
 من الهواء وذلك لان الندى الذي يوجد هناك اما ان تتأثر من الهواء وهو  
 المطايب قما ان لا يتكون عنه بل اما ان يتجمع من الهواء المطيف به على  
 ما ذهب اليه من كونه والفساد بين الهواء والماء كما الشبه في البركات  
 وغيره ويدل عليه مما في داخله والاول باطل لان الهواء المضيق به لا يسكن  
 ان يشتمل على اجزاء كثيرة من الماء وخصوصا في الصيف فان الاناء يزداد  
 للمائية ان كانت باقية فقد يتصاعد عنها الغرط حارة هوائية ولا يبقى لها وق  
 للاناء وعلى تقدير بقائها هناك يلزم احد ثلثة اشياء اما ان تغادر تلك الاجزاء  
 اذا انتقلت حدث الندى بعد تنجيه من الاناء مرة بعد اخرى فينقطع حصوله  
 على الاناء مع كون الاناء بحالة الاولى واما تناقضها فتكون مع حصوله  
 كل مرة الفتنى مما كان قبلها واما تنافي امر مسته حصوا لها فيكون بين  
 حصول حصوله من ان اطول ما يلزم من اقلين فيلزمها وذلك على تقدير  
 ان يجتمع اجزاء التي يكون في الهواء البعد من الاناء اليه من ان ذلك بعيد جدا  
 لان تلك الاجزاء الصغيرة مع جذب حرارة الهواء اياها لا يتممكن من  
 حركتها فتتبع من الهواء لكن الوجود يخالف جميع ذلك لاننا نرى حركتها  
 في الهواء بعد اخرى على وتيق واحدة دشرطان تنجى من الاناء ما حدث عليه

ويؤيدون الاءاء على حالة من التدريج والشار السبيخ الى ذلك بقوله كلما لفظته  
مد الى اى خد شئت وقيل على ذلك ان كانت برودة الماء مقتضية لفساد الهواء  
المحيط بالاءاء فوجب ان يصبى كل ذلك الهواء ماء ولا محالة تسيل الماء  
وتتصل به هواء اخر ويعيد ايضا ماء الى ان يحوى الماء جريا فاصلا واذا  
ليس كذلك يعلم انه حدث من اجزاء مائة قليلة المدد واجب عنه  
بان جرم الاءاء لصاحبة لا تكيف بالكيفيات الغريبة سريعا وعند حركة  
التكيف يحفظ الكيفية بطيئا فاذا لم عليه القوة المكيفة اشتد تكيفه بها  
فوق ما يشد مكيف غيره ولذلك ربما يوجد الى الرصاصية المشتملة  
على المائعات الحارة اسخن من تلك المائعات فالاءاء لذلك ريشة تبرد  
تقتصد الهواء المطيف به والماء لسرعة تكيفه بالكيفيات الغريبة يحمله  
الهواء المطيف بظاهره عن برودته الشديدة سريعا فلا يفسد الهواء ما دام  
على سطح الاءاء اما اذا تنحى عنه وانصل الهواء بالسطح عاد الى فسادة والتأكل  
وهو ان يقال الندى يترشح في داخل الاءاء وهو ايضا باطل بوجوه احدى ان  
الندى قد يوجد من غير ان يكون فيه ماء بل بسبب وجوه الجمد الذي  
لم يتحلل بعد فالتأني ان ذلك يقتضى ان لا توجد الندى الا في موضع الرشح  
لكن ليس المحذور انه لا يوجد الا في موضع الرشح مطبقا للوجود فانه يوجد  
فوق ذلك الموضع واساكر الشيطان الى هذا الوجه بقوله ولا يكون ليس الا في موضع  
الرشح قد دل قوله على انه لم يمنع وجوه الندى عن الرشح بل منع اختصامه  
لكونه من الرشح فان هذه الصيغة يفيد هذه الفائدة والثالث ان الماء  
اذا كان حارًا وجب ان يوجد الرشح ايضا بل ينبغي ان يكون الرشح اكثر  
لان الحار الطيف واقل للرشح لراقة قوامه وليس كذلك وأشار  
ايضا الى ذلك بقوله ولا يكون ذلك عن الماء الحار وهو الطيف واقل للرشح  
ولما ابطال الوجهين صرح بالنتيجة وقال فهو ان هواء استحالة ماء ولا تستقيم  
الثاني بالسحاب المتولد في قتل الجبال دفعة من صحو الهواء لا من انسياق  
السحاب المتولد في قتل الجبال دفعة من صحو الهواء لا من انسياق السحاب



الى ذلك الموضع من موضع آخر ولا من انعقاد بخلافه عند اليه شمس  
 تنزل ذلك السحاب ثلجاً بحيث يجمد الصبح شحوباً لده مبرقة اخرى، هو المراد  
 بقوله وكذلك قد يكون صحى في قفل الجبال، فيضرب الصبر هو اما الى فتوقله  
 ثم يصوم يريد بالصبر البرد الشديد وهو في النعمة في ما قال صاحب النسخة  
 برده يضرب البنات والشيخ قد حكى انه شاهد نساء في جبال من برساتها في نساء  
 وغيرهما وقد يشاهد اهل المساكن الجبلية ما مثل ذلك كثير فهذا  
 بيان الانزواج الاول واعتراض الفاضل الشارح على ذلك بان تبريد الانوار  
 للهواء ليس باعظم من تبريد الارض في الحقيقة اية في صميم الشاغل في البسواضع  
 التي تخفى الشمس عنها ستة اشهر وذلك يقتضى انقلاب كثر الهواء  
 ماءً والقيح لو كان انقلاب الهواء ماءً البرودة فميدنزل الثلج يصير الهواء  
 ابرد مما كان قبله وتيوم الصبح ابرد من يوم المطر فاذن يلزم ان يستمر الثلج  
 والمطر الى ان يتغير الفعل والحقن والحبوب: ان هذا الاعتراض ليس بقادر في  
 غرضنا وذلك لاننا لم ندع ان السبب في توالي اى برودة هو ولا انها على اى شئ  
 ينبغي ان يكون ولا ان المانع اياها عن ذراى، في شئ هو واذ لم ندع حصول السبب  
 للوجبة للكون والفساد فلا يلزم ان النقض بعد م الكون ونفسه عند حصول  
 برودة ما قبل انما ادعينا امكان وجه الكون والفساد بهما كما في ما ذكره في حصوله  
 فمما ثبتت في المن شاهدة ولعمري، علمي والجمل ان للفساد والفساد  
 سبباً موجبا هو البرودة مثلاً في حال ما فان حصلت البرودة ولم يحصل  
 الكون والفساد حكم بقدر ان شرطاً ومنتجاً من بالجملة وان لم  
 نعرفهما بالتفصيل فان الجمل لتفصيل ذلك لا يفيد في عدمه بامكان  
 وجودهما **فتواله** وقد يخلق النار بالتفخات من غير ان اقول  
 لما فرغ الشيخ من الانزواج الاول اشتغل بالثاني وهو بين الهواء والنام  
 اما صيرورة هواء فهو ظاهر لان الشغل المرتفعة تضجلى في الهواء على  
 ما يشاهد ولا يبقى لها حرارة محسوسة وكذلك لم يذكرها الشيخ  
 واما عكسه هو المراد من قوله وقد يخلق النار بالتفخات من غير ان يكون

ذلك بالحجر النخري على الكبر وسد الطرق التي يدخل منها الهواء الجدي كما  
يشاهد من نزول ذلك قوله وقد يحل الاجساد الصلبة الحجرية مياها سيالة  
يعرف ذلك اصحاب التحيل كما قد يحل مياها جارية يشرب حجارة صلبة  
فهذه الاربعة قابلة للاستحالة بعضها الى بعض فلها هيول مشتركة  
اقول وهذا هو الازدواج الثالث وهو بين الماء والارض ويد ابصير و  
الارض ماء فقال وقد يحل الاجساد الصلبة الحجرية مياها سيالة يعرف ذلك  
اصحاب التحيل يعني طلاب الاكسير ويكون ذلك بتصويرها املاحا املا بالاحراف  
او بالسبع مع ما يجري مجرى الاملاح كما نقاشا درخاذا تبوا بندا كما يشاهد  
في الاجزاء الارضية الندية المحرقة كيف يصير ملح ابيض بالماء والاصداد هو الاجسام  
النامية بحسب مصطلحهم وكما ذكر ذلك اشار الى عكس بقوله  
كما ان يجرى مياها جارية يشرب حجارة صلبة وذلك مشاهد في  
بعض المياه التي ينقذ حجر البدر وجهها من منابعها وانما ذكر هذا  
العكس بخلاف نظيره لانه اندر وجودا بالقياس اليهما ولم يستغف  
له قول ابل وصله بالحكم الاول لانهما من ازدواج واحد اثر اثار المطلب  
من الجميع وهو كون العناصر قابلة لا يستحيل بعضها الى بعض والمراد  
بالاستحالة ههنا غير المصطلح عليها اعني الحركة الكيفية والسؤال  
الذي ذكره الفاضل الشارح مما اقتضته قرينة من اصحابه  
ان هذه التعديلات المشاهدة يتحمل ان يكون استحالة في سبب قتل الهواء  
الذي صار ماء استحالة في حرارته الى البرودة فهو هواء في سبب هرقه  
تكتيف بكيفية الماء ومع هذا الاحتمال لا يثبت الوجود والفساد فليس  
بشيء لانه يقتضي الانكسار لامور محسوسة وعلى تقديره يتحمل ان يكون  
العناصر جميعها اجزاء واحدا متكيفا بهذه الكيفيات فيكون ذلك فيبقاء  
الكيفية التي استحالة اليها العناصر مع نزول السبب المنتزعيها بل على  
حدوث صورته مستحفظا **اشارة وتنبيه** هذه شئ اعم من الكو  
والفساد في علمنا هذا وهي الاركان الاول وبالجزى ان سيتم بها عدة

ذوات الحركة المستقيمة حين يوجد خفيف مطلق ينحو نفس جهة فوق كالنار وثقيل مطلق كالارض وخفيف ليس بمطلق كالهواء وثقيل ليس بمطلق كالصخر  
**اقول** قد مر ان هذه الاجسام باعتبار اعتباراتها اصول الكون والفساد ومنها  
 انها اركان العالم ومنها استقصاء يتركب المركبات منها وعناصر  
 بنحل المركبات اليها وقد كررنا ان الاستدلال عليها من حيث الكون والفساد والتركيب  
 والتحليل ينبغي ان يكون باعتبار الفعل والافعال وان الاستدلال عليها  
 من حيث انها اركان ينبغي ان يكون باعتبار امكانتها فاما ذكر من الصنف الاول  
 طرفنا صالح الاراد ان يذكر الصنف الثاني فبين في هذا الفصل حال امكانتها  
 في النضد والترتيب وبين بذلك انما هي مخصصة في اربعة وان العالم يستمر  
 بهذا الاربعة فقوله هذه هي اصول الكون والفساد اشارته اليها باحدا اعتباراتها  
 وقوله في علمنا هذا اشارته الى عالم الاجسام المنهية وقوله وهي الاركان الاول  
 اشارته اليها باعتبار كونها اجزاء ذاتية للعالم وتفيد بالاول لان بعض  
 المركبات ايضا اركان للبعض كالاعضاء للمحيط لكنها لا يكون اول فالاول للجميع  
 هي هذه وقوله بالبحر ان يتم بها عدة ذوات الحركة المستقيمة اشارته الى  
 انحصار الاركان في هذه الاربعة وقوله حين يوجد خفيف مطلق ينحو  
 نفس جهة الفوق كالنار اشارته الى المحرقات ان ذوات الحركة المستقيمة  
 اما خفيفة واما ثقيلة على ما مر وكل واحد منهما اما مطلق واما ليس بمطلق  
 فاذن التبريع واجب واما الفرق بين المطلق والذي ليس بمطلق على ما ذكره  
 الشيخ في الشفاء وهو ان الخفيف المطلق هو الذي في طباعه ان يتحرك الى غاية  
 البعد عن المركز ويتقضى طبعه ان يقف طافيا بحركته فوق الاجرام كلها  
 والثقيل المطلق ما يقابله في ذلك واعلم انه يريد بغاية البعد عن المركز غاية  
 البعد الذي يمكن ان يصل اليها الاجسام المستقيمة الحركة وكذلك فيفسر بالظن  
 فوق الاجرام كلها اي الاجرام المنهية والخفيف بالاضافة له معين ان  
 احدهما الذي في طباعه ان يتحرك في اكثر المسافة الممتدة بين المركز  
 والمحيط حركة الى المحيط لكنه لا يبلغ المحيط وقد يعرض له ان يتحرك عن المحيط

ولا يكون تأنيك الحركتين متضادتين كما ظن بعضهم لانهما تنهيان الى نواحيهما واحدة  
وهذا مثل الهواء فان به يرسب في النار ويطفو على الماء والثاني الذي اذا قيس بالنار  
نفسها زنت النار ساكنة له الى المحيط فهو عند المحيط ثقيل وضعيف بالاضافة  
وهذا الوجه يقرب من الاول وليس به في هذا الاعتبار اشارات اليه بل اشارات  
بستخفاف عنه وبثباته الاول لا يريد من المحيط ما يريد النار قال الفاضل  
الشارح وانما قال خفيف ليس بمتطوع ولم يقل خفيف مضاف ليكون  
القسمه حاصلة وليكون متناوذا للمصنفين المذكورين فان الخفيف  
لمضاف لا يقع على الهواء الا بالمعنى الاخير واعلم انه انما قال خفيف مطلق  
كالنار ولم يقل فالنار خفيف مطلق لان الاول في بيان حصر الاركان كان  
على ما مر ولو قال فالنار خفيف مطلق لكان محتملا ان يكون مع النار شيء  
اخر وهو ايضا خفيف مطلق واحتاج حرا الى بيان مساواتهما بسبب مثل المذكور  
الفاضل الشارح وهو ان المكان الواحد لا يستحق جسمان بسيطان

**قوله** وانت اذا تعقبت جميع الاجسام التي عندنا واحدتها متشعبة

بحسب الغلبة الى واحد من هذه **اقول** هذا بيان انها التي سيحل  
اليه المركبات ويتركب منها واسألف فيه الى الاستقراء وتبع احوال التركيب  
والتحليل على ما ذكره الاطباء وفيه تفريض بان المركب من الاجزاء  
للتساوية منها غير موجود قال الفاضل الشارح انما سمي الفصل بالاشارة  
او التنبيه لان الاشارة هو بيان حصر الاركان بالبرهان والتنبيه هو بيان  
انها استطاعت المركبات لا غير بالاستقراء وتشكيك الفاضل الشارح في  
فصل الهواء اسمه الاحساس والتمثيل بان الحجرا ذوا ضعفا يذات تحتها احسنا بقله  
ليس بقوى لان الحجري جزء مفصول من كل الارض فالميل فيه موجود بالفعل  
والهواء متصل بكله فالميل ليس فيه الا بالقوة اما المفصول منه كما يصوب  
في الزرق المنفوخ تحت الماء فيخرج ميله الى الفعل ويجس به واستبعاد ايضا لبقاء  
الاجزاء النارية في بدن الانسان مع كونها معمورة في الاجزاء الارضية والمائية ليس  
لانها بالنظر الى ما يحفظ ليس بجعل علمها مسافة وانما هو وحدها في العلم

لا ينزل عن الاثير الا بالقاسر ولا قاسر هناك ولا يتكون عن غير هذا الاستعداد  
 الجرم المخلوط بغير النار لقبول النارية اضعفت من استعدادها فتبين ان غير  
 الاثير ليس على ما يجب لان المعدل كاختلاف الشمس عن الارض ما سار في الارض  
 سائر الاجزاء صيد الاستعداد لقبول النارية افون قد يكون في النار  
 منها ما يحتاج باضطرحة يقع فيها على نسب مختلفة من النار فيكون في النار  
 بحسب المعدليات والنباتات والحيوان باجاسها في الارض فيكون في النار  
 كيفية تولد المركبات من هذه الاصول الاربعة والاربع من النار فيكون في النار  
 النفس له ويسمى معدنيا وذو صورة هي نفس غاذية وراسية في صورته في النار  
 الاحس ولا حركة ارادية له ويسمى نباتا وذو صورة هي نفس غاذية وراسية في  
 مولدة للنمل وحساسة وصغيرة بالارادة ويسمى حيوانا وراسية في النار فيكون في النار  
 كمال اولي تان الكمال ينقسم الى صفوع هو صورة كالانسانية وهو اولي تان  
 يحل في المادة واولي غير صفوع هو عرض كالضيق والفرح في النار فيكون في النار  
 بعد الكمال الاول فهذه الصور كالات مختلفة الاثار في النار فيكون في النار  
 من النباتي ومن النباتي ما يصدر من المعدني من غير ذلك فيكون في النار  
 من هذه الثلاثة جنس لانواع لا يخصص بعضها فوق بعض فيكون في النار  
 يشتمل كل نوع على اصناف وكل صنف على اشخاص لا يخصص بعضها فيكون في النار  
 لا يتشابه اثنان من الانواع ولا من الاصناف ولا من الاشخاص فيكون في النار  
 الاختلاف بسبب الهيولى الاولى ولا بسبب الجسمية فانهما مشتركتان  
 ولا بسبب المبدأ المفارق فيكون في النار كما سنبين موجودا في الذات مشتركتان  
 النسبة الى جميعه الماديات فيكون في النار بسبب امور مختلفة والامور المختلفة تظهر  
 في الهيولى بعد الصور في الجسمية هي هذه الصور الاربعة النوعية التي استبانها في  
 مواد المركبات كما مر والاختلاف ليس بسبب هذه الصور نفسها  
 لان الاختلاف الذي يكون بسببها لا يزيد على اربعة فهو ان بحسب  
 احوالها في التركيب فاما في بعض التركيب والتركيب يختلف  
 باختلاف مقادير الاصول فيكون في النار فيكون في النار

احد لا فاقا لنهاية له ويختلن ما يعرض بعد التركيب باختلاف ذلك  
الاختلافات الغير المتناهية هي اسباب الاختلاف المركبات  
الاسطقسات الاربعية وقوله يخلق منها ما يخلق  
بكميات الخاف ذة ينفذ وقوله بامزجة اشار الى الاختلاف  
الذي هو في التركيب ينفذ ينفذ في نفسه مختلفة اشار الى  
الاختلاف في مقادير الاسطقسات انما تصير بهذه  
الاختلافات مدونة في هذه المخرجة عن مبدأها المتفرق والتخلف  
في هذه المخرجة العارضة للجسم سبب الكون والشكل وتغيب الى الكيفية  
المختلطة بالكميات والبراهين مبادئ تلك الحيات التي هي الصور النوعية  
تسمى بالكميات والنباتات والحيوان اجناسها والواعي اشار الى  
المركبات المذكورة فلا يحل جنس منها مخرج جنس له عرض بين حدث  
لا يحتمل ذلك الحان القباوذا عنهما وهو يشتمل على الامزجة النوعية  
في هذه المبدئين ويصير ذلك المزاج النوعي على الامزجة الصنفي والصنفي على  
الامرعية الشخصية وهذه الامزجة كلها يكون بحسب النسب المختلفة  
الواقعة لبعض الاسطقسات الى بعض في المقادير فتواله ولكل  
واحد من هذه صورته مقومة منها لينتج كفيها في المخصوصة  
وراجع انما كانت الكيفية وانحطت الصورته مثل ما يعرض للماء ان يمتلئ او  
ان ينخلع عليه اجسامه فيمتلئ ويأثثه محظوظة وتلك الصور مع انها  
محظوظة فانها ناسية لا تستند ولا تضعف والكيفيات المنبجثة عنها  
الخلافا وتلك الصور مقومات للهوى على ما علمت والكيفيات  
اعراض واعراض كانه ما كانت نواحق فلذلك لا يعد الصور من الاعراض  
اقول يريد ان يفرق بين الصور التي هي الكمالات الاولى والكيفيات التي هي  
من الكمالات التابعة وانما اخرج في ذلك لكون الامرعية من الكمالات الثانية  
انما هي من الكمالات الاولى وقول لكل واحد من هذه صورته مقومة  
اي صورة نوعية فصيرون ذلك الواحد بها هو على ما بين في النظم الاول

منها تبعد كيفياته المحسوسة واستدل على مبادئها بثبوت حجج اثبات وطمينة  
 الحق الاول قوله ولم تبدل الكيفية وانحطت الصور مثل ما بعد من الماء  
 ان ينضج وهذا تبدل الكيفية الفعلية او يختلف عليه الحسود  
 والميعان وهذا تبدل الكيفية الانفعالية وما يكتبه عضو طة وهو صوت الماء  
 فاذن المتبدلة غير المحفوظة في الاحوال وقول الفاضل الشارح ان النار لا تبقى  
 ظراً بعد زوال الحرارة عنها ولا الهواء ولا الارض بعد زوال المجموع ونديعان  
 غيرها ان حكمه بذلك مطلقاً فغير مسلم وان قيل ان حكمه محال بسا طها فسلم  
 وهما لا يقدح فيما قلناه الشبهة لان استلزام الشيء كيفية محالاً لسبأ طة  
 لا يدل على استلزامه هو اياً محالاً التركيب وقول الشيخ ورجع ثبوت الكيفية  
 تدل على انه لم يحكم بذلك حكماً كلياً شاملاً للجميع في جميع  
 الاحوال المحجة الثانية وهي اعم من الاولى قوله وتلك الصورة مع انها  
 محفوظة فانها ثابتة لا يستدل ولا يضعف والكيفيات المنبثقة عنها  
 بالتحلف وذلك لان انساناً لا يكون امتداد انسانية من احده  
 وجاز ان يكون امتداد حرارة من آخر قال الفاضل الشارح ما يدل على ان  
 لا يستدل ولا يضعف ان الفتد والمعتبر في المقنوم ان زوال فتد  
 المقنوم ولا يكون ذلك انتقاصاً للصورة بل بطلاناً لها وان لم يزل  
 بل زوال ما وراء ذلك لم يكن لا اشتداد في ذاته بل في عوارضه  
 فقولنا وهذا الدليل بعينه قاسم في الكيفيات لان الفتد والمعتبر  
 في نوعية الكيفية ان زوال فقد بطلت الكيفية وتكون ليزل  
 فلم يكن الزائل معتبراً فيها فان صح الدليل فقد بطلت احدي المقدمتين  
 وان لم يصح فقد بطلت الاخرى واقول مضي الاشتداد هو اعتبار المحل الواحد  
 التاب الى حال فيه غير قادر يتبدل نوعيته اذا قيس ما يوجد فيها في آن  
 ما الى ما يوجد في آن آخر بحيث يكون ما يوجد في كل آن متوسطاً بين ما يوجد  
 في آئين محيطان بذلك الآن ويتجدد جميعها على ذلك المحل المتقوم دونها  
 من حيث هو متوجه بتلك التجردات الى غاية ما ومعنى الضعفا هو ذلك

بعينه الا انه يؤخذ من حيث هي متصرف بها عن تلك الغاية والاخذ في الشدة  
والضعف هو المحل لا الحال المتجدد متبهم ولا شك ان مثل هذا الحال يكون عرضاً  
لنقوم المحل من دون كل واحدة من تلك الحركات واما الذي تتبدل في تلك  
المتقوم بتبدله وهو الصورة فلا يتصور فيه اشتداد ولا ضعف لا امتناع تبدله  
على شئ واحد متقوم يكون هو هو في الحالين ولا امتناع وجود حالة متوسطة  
بين كون الشئ هو هو وبين كونه هو ليس هو كالحجة الثالثة وهي اعم من الاولين  
لشتمل على الفرق بين الصورتين والاعراض بحسب المهيئات وهي قوله وتلك الصورة  
مقومات للمهيولى على ما علمت والكيفيات اعراض والاعراض كانه ما كان  
لواحق فذلك لا يعدد الصور من الاعراض **قوله** وايضا فان كانها بالطبع وسكونها  
بالطبع منبعثة عن تلك القوى الطبيعية الخفية **اقول** قد ذكرنا فيما مر  
ان الطبيعة هي مبدأ أول للحركات والسكونات التي يكون بالطبع وقد كرمي هذا الموضع  
ان الكيفيات للشدة والضعف التي يكون الاشتداد والضعف فيها احد انواع الحركات  
منبعثة عن الصور النوعية فانه على ان الصورة النوعية هي الطبائع بعينها بالذات  
فهي باعتبار كونها مبادئ للحركات والسكونات طبائع وباعتبار كونها  
مقومات للمهيولى صور باعتبار كونها مبادئ للتغيرات في غيرها وفي  
**قوله** واذا امتزجت لم تفسد قواها والا فلا مزاج **اقول** قال الشيخ  
في الشفاء لكن قوما قد اختلفوا في قريب من مائتين من طبائعها وقالوا ان البسائط  
اذا امتزجت وانفعل بعضها من بعض تأدى ذلك بها الى ان تخلع صورها فلو كان  
لواحد منها صور تدعى بسيطة وليس بغير صورة واحدة فيصير لها هيولى واحدة وصورة  
واحدة فمنهم من جعل تلك الصورة امر متوسط بين صورتها ومنهم من جعلها صورة  
اخرى من النوعيات فتقوله ههنا الحرف يفسد قواها اشارته الى ابطال ذلك المذهب  
والجبهة عليه بانه لا مزاج حبل هو شاد ما وكون لان المزاج انما يكون عند  
بقاء المتزجات باعيانها **قوله** بل استحالت في كيفياتها المتباعدة المنبثقة عن  
متفاعلة فيها حتى يكسب كيفة متوسطة قسطا ما في احد ما متباعد



وتفاهلت فلا يمكن ان يفعل كل واحد منها في الآخر من حيث يفعل عن  
 الآخر لان الفعل ان كان متقدماً على الانفعال صار الغالب مغلوباً عن مغلوبه وان كان  
 متأخراً عنه صار المغلوب غالباً على غالبه وان حصلامعاً كان الشيء الواحد غالباً  
 وخلقوا با عن شيء واحد وكلها محال فاذن يفعل كل واحد منها بصورتها وينفعل  
 بكيفيةه ولا يمكن بالعكس لان الانفعال في الصورة يقتضي الانفعال في الكيفية  
 الصادرة عنها اذ المغلولات تابعة لعللها ولا يعكس بل انما تنكسر الصورة  
 وتنكسر الكيفيات وهو هناك يستحيل العناصر في الكيفيات المتضادة للبعثة  
 عن تلك الصور حتى يحل بينها كيفية متوسطة يستبرد بالقياس الى حارها  
 ويستسخن بالقياس الى باردها وكذلك في الرطوبة واليبوسة ويتشابه الجميع  
 في تلك الكيفية فتلك الكيفية المتوسطة هي المزيج وقوله بل استحالت في كيفياتها  
 اشارة الى حركة الاستقصات في الكيفيات لان الكيفية نفسها لا تتحرك  
 فلا يستحيل بل تتبدل ومحلها يستحيل فيها وقوله المتضادة اي المتخالفات  
 قال الفاضل الشارح لو حصل هذا التضاد على الحقيقي الذي يكون بين شيئين  
 في غاية الخلاف لما كان هذا الحد متداولا للمزاج الثاني الواقع بين استقصات  
 ممزوجة قد انكسرت كفيهاً تنها بحسب المزاج الاول فاذن ينبغي ان يحل على التقا  
 فقط حتى يتناولها معاً وقوله متفاملة فيها اي الاستحالة يكون في حال تفاعل الصور  
 في الكيفيات وقوله حتى يكون كيفية متوسطة تماماً اي اذا كان الحار  
 مثلاً عشرة اجزاء والبارد خمسة اجزاء كانت الكيفية المتوسطة اقرب الى الحار  
 منها الى البرودة على نسبة الثلث والثلثين فلا يكون الكيفية متوسطة على الاطلاق  
 دائماً بل متوسطاً وقوله حد ما متشابه في اجزائها وفي بعض الخسيف متشابهة  
 في اجزائها في حد من الحدود التي لا يتناهي بين الاطراف وذلك الحد يكون متشابهاً  
 في اجزاء الاستقصات او الكيفية التي في ذلك الحد يكون متشابهة فيكون  
 حلقة الجزء الناري كحلقة الجزء المائي فهذا بيان ما في الكتاب وقال الفاضل الشارح  
 اصل المزاج مبني على الاستحالة والشيء لا يثبتها الا في الحار والبارد اقشول  
 وجه المركبات المتشابهة الاجزاء التي ليست في بيان الهواء وجميع الارض

دليل على وجوب الكيفية المتوسطة بينهما وهي لا يحصل الا بالاستحالة بينهما  
وههنا بحث وهو ان يقال انكم حكمت في امر ان الصور انما يقع  
في سائر المواد بالكيفيات الفعلية وههنا جعلتم الصور فاعلة والكيفيات  
منفعية انما فقدنا فخصتم كلا مكرم بهين احدهما انكم جعلتم الصور ههنا  
فاعلة بذاتها لا بتلك الكيفيات والثاني انكم جعلتم الكيفيات الفعلية  
منفعية والجواب انما خرجل الكيفيات انفسها منفعة بل المنفعة هي للمادة  
لكن انما حالها هي استحالتها في تلك الكيفيات وبيان ذلك ان الصور كالتأثير  
مثلا هي السبب الحاصل للحرارة في مادتها فان اقرحت فعلت فعلها ذلك بذاتها  
وافضعت المادة عنها فحصلت الحرارة في المادة شديدة وان امتزج الماء بها  
اثر في هي ايضا بقسط حرارتها تلك في مادة بالماء البارد بسبب الصورة المائية  
فكان تأثيرها فيها نقصان برودتها كما ذكرنا في الميل سواء ولو كانت  
تلك المادة خالية عن البرودة لفعلت فيها حرارة وفعلت ايضا صورة الماء  
في مادة النار مثل ذلك حتى احقرت الكيفية المتوسطة في المادتين  
مستتابة والدليل على ان الصور انما تفعل في غيره اذتها بتوسط الكيفية  
ان الماء الحار اذا امتزج بالماء البارد فانفعلت مادة البارد من الحرارة كما يفعل  
مادة الحار من البرودة وان لم يكن هناك صورة مستتابة فاذن ظهر  
ان الفاعلة هي الصورة بتوسط الكيفية وان المنفعة هي المادة المستحيلة  
في الكيفية وهو تنبيه ولعل في تقوّل الاستحالة الكيفية  
وفي الصورة ايضا ولحمى الماء في جو هرة بل فشتت فيه اجزاء نارية داخلته  
ولا ما يظن انه برود بل فشتت في اجزاء جمادية مثلا **اقول** فغير نبيين  
مضى ان القول بالمزاج مبني على القول بالاستحالة فان الكيفية المسماة  
بالمزاج انما يتحصل بعد استحالة الاركان وهو ايضا مبني على القول بالكون والقضاء  
فان الاجزاء النارية الخالطة للركبات لا تهبط عن لا تترك كما مر بل يتكون هناك وكذا التقديرات  
من بينهما كما تفسر غورس واصحابه القائلين بالخليط فانهم كانوا يتكرومون التغيير  
في الكيفية وفي الصورة وفي عموم ان الامر كان الامريجة لا بعدد اشياء منها

صير قابل هي مختلفة من تلك الطبائع ومن سائر الطبائع التي عسدية وانها ليس هي  
 بالغالب الظاهر منها ويعرض لها عند ملاقات الغيران يبرز منها ما كان كامناً فيها  
 ويغلب فيظهر المحس بعد ما كان مغلوياً غائياً عنه لا على انه حدث بل على انه بمرور  
 ويكن فيها ما كان بارزاً فمميز مغلوياً غائياً بعد ما كان غائياً وظاهراً بارزاً ثم  
 قوم من عموا ان الظاهر ليس على سبيل بروز وكون بل على سبيل نفوذ من غير  
 فيه كالماء مثلاً فانه انما تنفذ بنفق اسراء نارية فيه من النار الجأورة له ولذاتها  
 متقاربان فانها يشتركان في ان الماء مثلاً لم يستحل حائر الكون المحرر  
 في الخلطة ويفرقان بان احد هما من ان النار برزت من داخل الماء والثاني  
 يرى انها ومرت عليه من خارجة وانما داهم الى ذلك الحكم بامتناع كون شئ  
 لا عن شئ وامتناع صيرورة شئ شيئاً اخر فالشيء لما فرغ من تقرير المساج  
 اشتغل بالتدبير على فساد هذين المذهبين فان القول بالزاج لا يمكن مع القول  
 بهما وقد ادى الرأي الاخير لانه اشبه بالممكن فقربا ولا مدبرهم وهو ظاهر  
 ثم اشتغل بالتدبير على فساد واستدل على ذلك بخمسة امور من المشاهدات

**قوله** فان قلت ذلك فاعتبر حال المحكوك والمخلول والمختصص حين يحس  
 من غير وصول نار غريية اليه **اقول** هذا اول استدلاله وهو الاستدلال  
 بحدوث النخية عند الحركة العنيفة فيما يغلب عليه احد العناصر الثلاثة  
 من غير وصول نار غريية يمكن نفوذها في المتشكن فالمحكوك هو الشئ اليه  
 الصديق الذي يماسه مثله ماسة عذبة كخشبتين يابستين فان المحكوك  
 منهما يحس بل يحترق من غير نار وهو مما يغلب عليه الارضية والمخلول هو الذي  
 يجعل قوامه بالقصر فبقا متخللاً كماء الكبر بالخاص النقي عليه ومنع الهواء  
 الخارج من الدخول اليه فانه يتشكن لا محالة وذلك لان السيتون يستلزم التخلل  
 بالحركة الشديدة التي تقتضية لركة القوام يقتضي السخونة ايضاً  
 والمختصص هو الجسم الرطب كالماء ونحو الذي تحرك تحريكاً شديداً  
 فانه يشكن ايضاً **قال** واعتبر حال المتشكن في مختصص وفي متخلل هل

١٠١  
 ١٠٢

يسمى الاختصاص نفق ما يشكن بالقشوائية على نسبة قوامه **اقول** هذا

ثان وهو ان الماء يعين المتشابهين اذا سخن في انائين احدهما مستحضف  
او مستحكم الجسم كالحا س مثلاً والثاني متخلخل اي متخلخل في الوضع بمعنى الاشتغال  
على الفرج والمسامات الصغيرة كالخزف ولو كان السخين بنفوذ النار ومفتوها فلما تم  
لوحب ان يتسخن الذي في المتخلخل قبل الآخر على نسبة القوامين بسهولة النفوذ  
فيه دون الآخر وليس الامر كذلك **قوله** وهل الامتلاء من مصدر مفعول  
يمنع البلاغ في السخن بمنع الفشوق في بعض النسخ مستعارة الفشوقا كان لا يخرج منه  
شيء يعتد به حتى يخلف مكانه فاش يعتد به **اقول** صام القاس ورة شلدها  
وقدامها ما يوضع في منها وهذا استدلال ثالث وهو ان امتلاء الماء المصنوع  
يجب على تقدير ذلك المذهب ان يمنع عن تسخن ما فيه تسخناً بالغاً لا مستناع  
ادخول شيء يعتد به فيه لا بعد خروجه شيء منه اذ التداخل محال وليس كذلك  
**قوله** واعتبر حال القماقم الصياحة **اقول** وهذا استدلال رابع وهو  
ان القماقم اذا ملئت ماء وشد رؤسها شد محكما ووضع على نار قوي فانيها  
تسخن بعد صيرورتها كثر ما نارا ويصير صيحة عظيمة هائلة يتفرغ عنها  
الدواب وهي من حيل المتحاربين فحدث السخونة والنار داخلها مع امتناع  
سخول النار فيها وجر الماء منها يدل على الاستحالة والكون معاً **قوله**  
والنظر ما بال الجهن يبرد ما فوقه والبارد من اجزاء لا يصعد الثقل **اقول** وهذا استدلال  
خامس وهو ان الجهن يبرد ما فوقه والاجزاء الباردة لا يصعد بالطبع  
ولا قاس هناك فاذن هو الاستحالة وقول الفاضل الشارح ان الجسم البارد  
بالطبع اذا وضع فوق الجهن فلهل يبرد بالطبع مردود لانه يقتضي ان تبرده مثله  
من غير وضع على الجهن مثل تبرده **وهو وتنبه** ولعلك نفتول  
ان النارية ممتدة يبرزها البخار والخصخصة من غير نقول السخونة ولا نارية  
**اقول** هذا هو المنهج في الكلام في القبول بالكون والبروز وانما اقصر  
على الحذف والخصخصة لان كذا اناس فيما يغلب عليه ابا جران بالطبع اقرب  
قال الفاضل اشياء وهو لا يوافق في قولهم ان النار حارة بالطبع وتأثير الخلقلة  
فيه تصنيفه عما يخالفه من ان النار حارة حتى يظهر كسيفيه ولا يلزم على ذلك

سألته قوله فهل يستلزم ان تصدق بوجود جميع النارية المتفصلة عن  
 القضاء فيها المختلفة لبقية منها فاشية في ظاهر الجبر وباطنه ويحس فاشية  
 في جميع جرم الزجاجة الذائب عند استشفاف البصر فلو لم يكن في الخشب من النارية  
 الا الباقي فيه عند التحمر لكان لا يستلزم ان تصدق بكمونه كمواد  
 لا يبرز مرض ولا سحق ولا يلحقه لمس ولا نظر فكيف ولو كان هناك كمون  
 وبروز لكان اكثر الكامن سبباً وفارقاً لثبات الكلام بعد هذا طويل **اقول**  
 نبه على فساد هذا المذهب بان النارية الكثيرة التي تنفصل عن خشبة القضاء  
 منها ما يتفصل ويبقى في ظاهر جبرها وباطنها ما يبقى لا يمكن ان يكون  
 موجودة بالفعل في باطنها على سبيل الكمون غير محرقة اياها وكذلك النارية  
 الفاشية في الزجاجة الذائب لو كان قبل ذوبانها في الزجاج موجبة لكان مبصر  
 كما كان بعد البروز مبصراً انه هو شفاف لا يحمته البصر من انقضى ذفبه  
 والاحساس بما في باطنه بل لو لم يكن في القضاء الا النارية الشافية  
 بعد التحمر لاستلزم ان تصدق بوجودها بالفعل فيه وجوباً لا يبرز المرض  
 والسحق ولا يدمرك باللمس وانظر فكيف يمكن ان تصدق بوجود جميع النارية  
 التي انفصلت عنها حالة الاشتغال فيها مع هذه الباقية والباقي من قوله  
 ثور الكلام بعد هذا طويل ان لا يبطال احتجاجات اعتقاد هذا المذهب وذكر  
 ما يرد عليهم من سائر الوجوه بالتفصيل بيانات كثيرة تكون لما كان  
 فيها اوجهاً كافية كان الكلام فيما بعد ذلك يقتضي توضيحاً لا اعتراض الفاضل  
 بان حرارة الادوية الحارة كالزئبقون انما يكون لكثرة اجزاء النارية التي  
 فيها مع انها غير شاهرة للحمس عند السحق والمرض فلم لا يجوز ان يكون ههنا  
 مثله فان قيل ليس فيها اجزاء نارية لكنها تسخن بدن الحي عند انفعالها عنه  
 بلخاصية كان قولاً بالانها تسخن بالخاصية لا بالكيفية وهذا خلاف ما قاله الأطباء  
 والجواب ان الاجزاء النارية التي في الزئبقون انما لا يظهر للحمس لكونها  
 منكسرة الكيفية للزجاج فان قالوا بمثله ناقضوا مذهبهم والا لزمهم ما مر  
 نكتة اعلن استشفاف النار السائرة لما وراها انما تكون لها اذا علت

شيئاً ارضياً يفعل بالضوء عنها ولذلك اصول الشعلة وحيث النار قوية هي  
 شفاقة لا يقيع لها ظل ويقع لما فوقها ظل عن مصباح اخر اقول يريد بيان  
 ان النار المرئية ليست بسيطة والبسيطة شفاقة لالون لها فالمرء يستضاء  
 النار شعلتها وقيد ما يقبله الساترة لما وراءها ليستدل بذلك على كونها  
 مشتملة على اجزاء ارضية تتركز على كونها مستضيئة هو انفعال الاجزاء  
 الارضية عنها بالضوء فثبت بذلك على ان النار العنصرية شفاقة لعدم تقبل الضوء  
 عنها فتر استدلال على ذلك ايضا بان النار القوية المتكسنة من الاحالة  
 التامة الاجزاء الارضية كما في اصول الشعلة وحيث يستكون النار قوية  
 من سائر اجزائها انها يكون شفاقة ينفذ اليهم بريقها وبعيدتها الظل غير  
 ساتر قلماء وراها اقول ويقع لما فوقها ظل اي لراس الشعلة قال وربما  
 كان انفراده وحججه وانتشاره اكثر من حجب الشفاقة حتى لا يكون لقائل ان يقول  
 ان الشفاقة لا تنتشر بخلافه لا تنجلي ان العنصرية مستضيئة النار اقول  
 هذا جواب عن سوال ذكره بعده وهو ان يقال فعل الشفيف وعدم الظل  
 في اصل الشعلة كالا ينتشر اجزاء النارية فتشعقها ههناك وعلية الشفيل  
 والظل فيما فوقه لا كمتنازها واجتماعها وذلك كاشكال الشعلة  
 يكون في الاكثر مخروطاً صغوبياً فالاجزاء ينتشر في قاعدة المخروط ويجب  
 في راسه واجاب عنه بانها ربما لا يكون شكله كذلك بل كان بالعكس  
 فكان انفراده راس الشعلة وتجمعهما يظلمه وانتشاره اكبر من جم الشفا  
 الذي هو اصلها ومع ذلك يكون الشفيف وعدم الظل في الاصل  
 ودان الراس قوله فتبين من هذا ان النار البسيطة شفاقة كاهواء  
 فهذا هو النتيجة لما مضى واذا استحال اليها النار المركبة التي يكون منها  
 المشرب استحالة تامة شفت فظن انها طفئت اقول التحلل اليابس المتصعب  
 لاكتساب الحرارة عن الدخان المرتفع من الارض انما يعمل بخار الان يانبيل اكثر  
 حفظاً للكيفية الفعلية وامتداداً فرائطها لذلك فاذا بلبه للجوا لا تقص  
 الحار بالفعل لبعده عن مجاورة الماء والارض ومخالطة اجزائهما

وقربه من الاثير اشتعل طرفه العالي ولا تشر ذهاب الاشتعال فيه الى اخره  
 فسمى الاشتعال مستداما على سمت الدخان الى طرفه الاخر وهو المسمى  
 بالشهاب فاذا استحال الاجزاء الارضية نارا صرفة صارت غير مئية لعدم الاشتعال  
 فظن انها طفئت وليس ذلك يطفو ولعل ذلك من اسباب فطوفا  
 احيا ناعندنا وهو كما اذا التقينا شجرة مثلا في تنول مسعر صارت النار  
 فيه شفاقة لقوتها فان الشجرة ليستعل شمر ينطفئ **قوله** والاشبه ان اكثر  
 السبب في ذلك عندنا استحالة النارية هواء وانفصال الكثافة الارضية  
 دنا الذي كلما قويت النار يجب ان يكون اقل لانها يكون اقدر على  
 احالة الارضية بالتمام نارا فحريق ما يكون دخانا بقاء في النار الضعيفة  
**اقول** وذلك لان النار عندنا يكون في الاكثر ضعيفة لاحاطة  
 اصداها بها فيستحيل هواء وينفصل الارضية عنها دخانا ثمرين حال احالتها  
 الارضية بحسب قوتها وضعفها **قوله** هذه النكتة غير مناسبة بحسب النوع  
 للعرض وناسية بحسب الجنس **اقول** الكلام كان في المركبات وبسببها في المزاج  
 والمزاج الى ابطال المذهب المخالفة لذلك وهذا البحث لا يناسبه من حيث تعلقه  
 بالمزاج وذلك جميع يناسبه من حيث تعلقه بالانصاف التي هي اصول التركيب  
 والمزاج فكان مناسبة بحسب الجنس دون النوع وكان الاصوب ان يقتول  
 وهذه النكتة غير مناسبة بحسب الصولة ومناسبة بحسب المادة والعرض  
 من ايراد هذه النكتة هو التنبيه على ان يكون النار المحيط لساير العناصر  
 غير مئية وهي لبسأ طتها **تلييه** انظر الى حكمة الصانع بدها فخلق  
 اصوا لا تخرج منها اندامه شئ واحد كل مزاج الفاع وجعل الخرج الاموجة  
 عن الاعتدال لا يخرج الانواع عن الكمال وجعل اقربها من الاعتدال  
 الممكن من اجزاء الانسان لتستوكد لنفسه الناطقة **اقول** الشيخ  
 قد لاحظ في هذا الفصل عبارة الشيخ الفاضل ابى نصر الفارابي فانه قال  
 في المختصر الموسوم بعيون المسائل بهذه العبارة حكمة البارى تعالى في الخلق  
 لانه خلق الاصول واظهر منها الامزجة المختلفة وخص كل مزاج بسوء

من الانواع وجعل كل مزاج كان بعد عن الاعتدال سبب كل نوع كان بعد  
عن انكاز وجعل النوع الاقرب من الاعتدال مزاج البشر حتى يصلح لقبولها النفس  
الناطقة فالاصول هي الاستقسات الاربع واخرجت الامزجة عن الاعتدال  
هو مزاج اقرب المعادن الى العناصر وانما قال واقربها من الاعتدال الممكن  
لان الاعتدال الحقيقي عنده ليس بموجود وفي قوله لتستقر ~~فصلنا~~ فاستقر  
استخارة لطيفة منبهة على توحيد النفس اذ جعل نسبتها الى المزاج نسبة الطائر  
الى البكرة واعلم ان انكسار تضاد الكيفيات واستقرارها على كيفية  
عقوى بسيطة وحانية نسبة مألوفة الى مبدءها الواحد وبسببها يستقر لان يفيض  
عليها صورة او فضاء يحفظها وكل ما كان الانكسار انحرافا كانت النسبة  
اكمل والنفس الناطقة سيرة ما شبه واعترض الفاضل الشارح على قول الشيخ  
اذا عد كل مزاج نوع بان كل مزاج انما يستقر لقبول صورته لذاته لا بجعل  
غيره واستشهد بقوله في النظم الخاص ان وجود المحدث بالفاعل وكونه مسبوقا  
بالعدم ليس بفعل الفاعل بل لذاته واقول موجد الشيء هو الموجد لصفاته الذاتية  
فان فاعل السواد هو الذي فعله لونه واما قولهم تلك الصفات له لذاته لا يفعل  
فاعل فليس معنى انها ليست بفعل فاعل الشيء بل انها انما صدرت عن فاعل  
الشيء بشئ سطوات الشيء وليست بفعل فاعل مباين لهما فان بعض الصفات  
محتاجة معهما الى غيرها واعترض ايضا على قوله واقربها من الاعتدال الممكن  
مزاج الانسان بان المباحث الطبية شهدت بان اعدل الاعضاء جلدة الاصابم واخر  
عن الاعتدال القلب فكان ينبغي ان يتعلق النفس بتلك الجلدة لا بالقلب قول كون  
جلدة الانسان اعدل الاعضاء لا يقتضى كونه على اعدل الامزجة على الاطلاق  
فان الاعضاء من حيث هي اعضاء ليست بقريبة من الاعتدال بل الغلبة للجرحين  
الشفيلين عليها وايضا ليست الاعضاء مما يتعلق بها النفس اولاً والمزاج المستعد  
لقبول الصورة الحيوانية فضلاً عن الانسانية ليس هو مزاج الاعضاء بل هو مزاج  
التي يقرب الاجزاء الثقيلة والخفيفة فيها من النسب او هي التي يتعلق النفس بتلك  
النفس ليحتاج بسببها فظة تلك الارواح وكلها الشخصى والمفردى او لا الى عضو



وغيره وقسم الباطنة الى ما يدرك بوسطا وبغير وسط والى ما يدرك بنفسه او بقوة  
 شئ آخر غيرة وبين ان الادراك في الفرض المذكور لم يكن بقوة اخرى ولا يتوسط  
 شئ اخر لان المدرك في ذلك الفرض كان غافلا عما يفائقه فبقى ان يكون  
 ذلك الادراك بالمشاعر الظاهرة او بالباطنة بلا وسط وعلى وجه لا يتصور  
 مغاشرة بين المدرك والمدرك البتة **تدبر** فيه التحصيل ان للمدرك  
 منك اهو ما يدركه بصرك من اهابك لا فانك ان انسلخت عنه وتبدل عليك  
**كنت** انت انت اوهو ما تدركه بلساك ايظا وليس ايظا الا من طسوا هر  
 اعضاها لك لان حالها ما سلف ومع ذلك فقد كنا في الوهم الاول من ان الفرض  
 انحف لنا الحواس عن افعالها فبين به انه ليس مدركا لغيره من اعضاها  
**ك** قلب اودماغ وكيف وقد يخفى عليك وجوهها لا بالانتشريح ولا مدركات  
 جملة من حيث هو جملة وذلك ظاهر انك مما استلحقته من افسادك ومما نذرت  
 عليه فمدركك تنبئ آخر غير هذه الاشياء التي قد لا تدركها وانت مدرك  
 لذاتك والتي لا تجد لها ضرورية في ان يكون انت انت فمدركك  
 ليس من عدد ما تدركه حسا بوجه من الوجوه ولا مما يشبه الحس  
**مما سنده** **اقتول** يريد ان يبين ان نفس الانسان ليست بحس  
 فبحث عن المدرك وقسمه الى ان يكون اما محسوسا او غير محسوس وان كان  
 محسوسا فهو اما جزء من البدن او كله وان كان خروفا فهو اما شئ من طواهر  
 اعضائه او شئ من بواطنها وهذه اربعة اقسام شرابطل ان يكون المدرك  
 شيئا من طواهر البدن بوجهين احدهما ان الانسان لو انسلخ عن ضواهر بدنه  
 لكان هو هو ولا كان مدركا لذاته والثاني طواهر البدن لا يدرك الا بالحواس  
 وهو في الفرض المذكور كان غافلا عن الحواس وعمّا يدركه الحواس مع انه يدرك  
 لذاته وابطل ان يكون للمدرك شيئا من اعضائه الباطنة بانها لا يدرك الا بالنتشريح  
 وهو في الفرض المذكور كان غافلا عن التشريح وعمّا يوجب التشريح وابطل  
 ان يكون للمدرك جملة البدن بانه حين يتمكن من نفسه يجد نفسه مدركا  
 لذاته وغافلا من تفصيل اعضائه وبان ادراك المركب لا ينفك عن ادراك

اعضائه التي يكون كل واحد منها غير المركب كان الانسان في الفرض المذكور غافلا عما تتأخر فظهر ان المدرك هو شيء غير اجزاء ليدن جملة وفرد وغير التي يمكن ان يغفل عنها المدرك لذاته حالة الادراك لكونها غير ظرفية الادراك في كونه مدركا لذاته وظهر من ذلك ان المدرك ليس محسوس ولا ما يشبه المحسوس مما أسندنا ذكره يعني الخيل والموهوم وهم وتبليغ ولعلك تقول انما اثبت ذاتي بوسط فعلي من فعلي فيجب اذن ان يكون لك فعل تثبته في الفرض المذكور جعلناك سجعزل من ذلك واما لجسدي الامر الاهر فان فعلك ان اثبتة فعلا مطلقا فيجب ان يثبت به فاعلا مطلقا لا خاصا هو ذاتك بعينها فان اثبتة فعلا لك فظهر يثبت به ذاتك بل ذاتك جزء من مفهوم فعلك من حيث هو فعلك فهو مثبت في الفهم قبله ولا اقل من ان يكون معه لابه فذاتك مثبتة لابه **اقول** اثبات الاشياء التي يخفى وجودها قد يكون بعلمها كما في برهان لم وقد يكون بمعلولها كما في الدليل ووهم الانسان لا يذهب الى اثبات ذاته بعلمه فان وجوبه له اظهر من وجود علمه فان ذهب فحسب ان يذهب الى اثباته وبمعلولاته التي هي افعال وآثاره فان اكثر القوى يثبت بأفعالها وآثارها والشيء البطل هذا الوهم بوجهين وجه خاص بهذا الموضع وهو ان الانسان في الفرض المذكور كان غافلا عن افعاله مع ادراك ذاته ووجه عام وهو ان الفعل ان اخذ من حيث هو فعل ما من غير اخضاعه بفاعله فهو لا يدل الا على فاعل ما غير معين ولا يمكن ان يستدل الانسان به على فاعل معين هو ذاته وان اخذ من حيث هو فعل لم فاعل معين فاعل المعين يكون معلوما قبله ولا اقل من ان يكون معه فلا يمكن ان يستدل بذلك عليه وبالحجة الاستدلال بالفعل على الفاعل استدلال ناقص لا يادي الى معرفة ذات الفاعل ما هو فاذا ثبت ان الانسان نفسه بواسطة فعلها محال واقفا على انساب كلام الشيخ في هذا الفصل الى التطويل وتراكم اختصار الحجج على ان ذات الانسان ليست هي اعضائه فقال الانسان عالم يتبينه وان كان غافلا

عن جميع اعضائه والمعلوم مغائر لما ليس بمعلوم فذاً من مغائر لا اعضائه وهذا  
هو الذي قرره الشيخ بعينه قوماً منهم بان الانسان يعلم ذاته المخصوصة ولا يحيط  
ببالاته تصدق النفس التي يقولون بها فكل ما يجعلونه عذراً من ذلك فهي عذر عن  
هذه الكلام أقول ليت شعري ما يريد بالنفس التي يقولون بها ان المراد به ذات الانسان  
المدركة للحركة فلا مغائر وان المراد بها شيئاً آخر فالشيخ لم يقل بها ولن يفي ان يعلم  
ان هذا الرجل اعظم قدراً من ان يحيط امثال هذا لكنه يتجاهل في كثير من المواضع  
تقر بان الجهال انشأوا هوذا يتحرك الانسان بشئ غير جسمية التي لا غير وغير  
من ارج جسمه الذي يمانعه كثيراً حال حركته في جهة حركته بل في نفس  
حركته أقول يريد اثبات ان نفس الانسان غير الجسمية والمراد به يصدر  
عنها الا فاعيل المنسوب اليها من فاعل آخر وهو الوجه الذي يثبت به صور  
سائر الانواع وقواها فتقول قبل الخوض فيه ان صور المركبات تقتطع موادها  
وتجعلها شيئاً ما غير المواد فهي من حيث هي كذلك مبادئ لفصول متنوعة  
ومن حيث يصدر عنها افعال مختلفة هي تمهيدي وطبائعي فمن الافعال الباطنية  
عنها حفظ موادها الجمعية من الاسطوانات المتضادة بكيفية التشتت  
الى الانكسار لاختلاف ميولها الى امكاناتها المختلفة والتمهيدي التي يقصر فعلها  
على هذا القدر معدنية ومنها الافعال الانبائية التي منها جميع اجزاء آخر  
من الاسطوانات واصنافها الى موادها وصورها في وجود التغذية والانماء  
والتوليد والصورة التي يصدر عنها هذه الافعال مع الحفظ المذكور  
نفس نباتية ومنها الافعال الحيوانية التي هي الحس والحركة والدوافع التي  
يصدر عنها هذا الفعل مع الافعال الانبائية والحفظ المذكور ونفس  
حيوانية والنفس الانسانية هي التي يصدر عنها الافعال السابقة كلها  
مع النطق وما يليه فالشيخ يريد في هذا الفصل ان يستدل ببعضه بان الافعال  
على وجوه النفس الانسانية من حيث هي نفس او صوراً ما كذا من حيث ذاتها  
المدركة لنفسها فانها من حيث كذلك لا يمكن ان يثبت بافعالها على بعض  
الافعال المذكورة وهو الحركة الانبائية والتمهيدي فاستدل

الحركات الارادية المختلفة ولا وذلك لانها يقتضى مبدأ ولا يخرج ان يكون مبدأها  
جسمية الانسان لانها موحية لا تغير الانسان كالعناصر والحيوانات ولا يجوز  
ان يكون مبدأها المزاج لان المزاج يقتضى حركة المركب الى مكان يقتضيه  
غالب اجزائه اما مطلقا وحسب الاجتماع او سكونه في مكان اتفق حد  
فيه على ما تقر به الجملة لا يقتضى حركات مختلفة في جهات مختلفة  
لكونه كيفية متشابهة غير مختلفة بل هو مما يمانع الانسان  
كثيرا من حركته في جهة الحركة كما اذا صعد الانسان على جبل  
فانه يريد الفوق ومزاجه يذنه لغلبة الثقيلين فيه يقتضى السفلة بل في نفس  
حركته كما اذا اراد الانسان ان يتحرك على الارض ومزاجه يقتضى سكونه  
عليها ثقله والفاضل الشارح يفسر حال الحركة في قوله بجماعه كثيرا  
حال حركته في جهة حركته بالسرعة والبطء فقال وذلك في وقت  
الاعياء فان المزاج يمانع كون الحركة سريعة كالانسان اذا اراد رفع  
قد فيه فجهة الحركة الارادية هو الفوق وعند الاعياء لا يكون تلك  
الحركة سريعة اقول والاظهر انه يبين مجال الحركة وقت الممانعة الواقعة  
بينهما في جهة الحركة بان يقصد الانسان جهة والمزاج اخرى فان ذلك لا يكون  
الا في حال الحركة كما ذكرناه وفسر ايضا قوله بل في نفس حركته بالعرش  
قال لان النفس تحركها الى فوق والمزاج الى اسفل فيتركب الحركة منها فتقول  
العرشة لا يتركب من هاتين الحركتين فقط بل من كل حركة في جهة تريد  
النفس ومن حركة في مقابل تلك الجهة يحدث من امتناع العضو عن طاعة  
النفس فانه اذا حدث محرك ميلا الى جهة وعارضه مانع احدث ذلك المانع  
ميلا الى مقابل تلك الجهة كما في البحر الحابط اذا وقع على جسم صلب  
فراجع صاعدا وايضا عند تحريك النفس الى فوق والمزاج الى اسفل  
لا يكون الممانعة بينهما في نفس الحركة بل في جهتها فان الممانعة في نفس  
الحركة يكون اما بان يريد ها النفس ولا يقصد ها المزاج كما في حال  
الحركة عن المكان الطبيعي او يقصد ها المزاج ولا يريد ها النفس كما في حال

الحق قول **له** وكذلك تدرك بغض جسمية وبغض من اجز جسمية الذي يجمع  
 عن ادراك الشئيه ويستحيل عند بقاء الضد فكيف يلبس به **اقول** وهذا  
 استدلال بالادراك فانه ايضا يقتضى مبدأ ولا يجوز ان يكون مبدأه  
 للجسمية المشتركة ولا المزاج فانه كيفية ملائمة اثرهما أيوافتها في النفع  
 فيمتنع المدرس **له** ادراكه اذ الادراك انما يحصل بانفعال المدرس على  
 ما سيظهر ويستحيل علمها فلما تبقى معه موجوده فكيف يلبس المدرس  
 بها وهي غير موجودة **قوله** ولان المزاج واقعه فيه بين اضداد متنازعة  
 الى الانفكاك انما يحلها على الالتيام وحافظه قبل الالتيام فكيف  
 لا يكون قبل ما بعدة وهذا الالتيام كما يلحق الجامع والمحافظة وهن  
 او عدم يتداعى الى الانفكاك **اقول** هذا استدلال لوجود المزاج نفسه  
 وبثبوتة على وجود النفس وهوان المزاج كما امرنا فيحدث بين اسطقسات  
 متضادة متنازعة الى الانفكاك لاختلاف ميولها الى امسكتها فاحتاج اولاً الى  
 يجمعها بقس حتى يمتزج ويلتئم بعد الاجتماع ثم يتبعها على فيحدث  
 بعد ذلك المزاج والى شئ يحفظ الاسطقسات بالقصر مجتمعة ليبقى  
 المزاج موجوداً او الافتقار بحسب طبائعها فانعدم المزاج  
 المستمر الوجود محتاج الى جامع وحافظا أحدهما سبب  
 وجوده والثاني سبب بقاءه وهما متقدمان على الالتيام  
 المتقدم على المزاج وهذا هو المراد من قوله فكيف  
 لا يكون قبل ما بعدة أي وكيف وعلة الالتيام وحافظه  
 يكونان قبل الالتيام المستمر الوجود فكيف لا يكونان  
 قبل المزاج الباقى الذي هو بعد الالتيام وهذا الالتيام يتداعى  
 الى الانفكاك عند لحوق الجامع والمحافظة وهن بالامراض المنهمكة مثلاً  
 او عدم بالموت لارتفاع العلول عند ارتفاع العلة وهذا استدلال مؤيد  
 للذي قبله باعتبار المشاهدة فاذن هناك شئ هو الجامع والمحافظة للمزاج  
 وهو الشئ الذي صاير المركب به انساناً **قوله** فاصل القوى المدركة

والحركة والحافظة للمزاج شي آخر ان تسمية النفس وهذا هو الجهر الذي يتصرف  
 في اجزاء بدنك تخر في بدنك **اقول** هذه نتيجة لما تقدم ولما صرح بتعريفه  
 بالنفس لان الاصطلاح وقع على ان مبدأ هذه الافعال هو النفس لما تبين  
 كونه صورة وكان كل صورة جهر صرح بانه جهر فتال  
 وهذا هو الجهر الذي يتصرف في اجزاء بدنك تخر في بدنك وانما كان  
 تصرفه في اجزاء البدن اقدم من تصرفه في البدن لانه يتعلق اول تعلقه  
 بالروح شر بالاعضاء التي هي اوعية شربا اثر الاعضاء الرئيسية التي هي  
 مبادئ الافعال الحيوانية والنباتية شر بالاعضاء الرئيسة الباقية وعند  
 ذلك يصير متصرفا في جميع البدن وانما اختار الشئ من الافعال المنسوبة  
 الى النفس للاستدلال المذكور بالحركة والادراك لفرض تنكره في الفصل  
 الثاني لهذا الفصل ولحميد كذا النطق لان ما هيته غير بيينة ان كان  
 وانما وقع الى الاستدلال بالمزاج لا بالقصد بل انما اراد ان يذكر  
 ان النفس ليست هي المزاج على ما ذهب اليه بعض الناس فذكر ان المزاج  
 نفسه محتاج الى النفس فكيف يكون هو النفس وقد يرد على هذا الموضوع سؤال  
 مشهور وهو ان يقال انكم قلتم ان المركبات انما يستعد لقبول صورها  
 من مبداهما بحسب ارجحتها المختلفة فيجب من ذلك تقدم الامزجة على  
 تلك الصور والآن يقولون ان النفس التي هي صورة للحيوان جامة لا سطوة  
 والمجامة للاسطوبات يجب ان يكون متقدما على المزاج وهذا تناقض  
 واجاب الفاضل انما شرح عن ذلك بان الجامع لاجزاء النطفة نفس اولاد  
 شرانه يبقى ذلك المزاج في تدبير نفس الام الى ان يستعد لقبول  
 نفس شرانها يصير بعد حد وثمها حافظة له وجامة لاجزاء بطريق  
 ايراد القضاء وقال في رسالته المشتملة على اجوبة مسائل المسعودي  
 واعلم ان تلك العناصر غير الحافظة لذلك الاحتمال فلما كتب  
 به منيا الى الشيخ وطالبه بالحجة على ان الجامع للعناصر في بدن الانسان  
 هو الحافظة فقال الشيخ كيف ابرهن على ما ليس فان الجامع لاجزاء

بدن المحن هو نفس الوالدين والحقا فظلل به الاجتماع اولا القوة المصورة  
 لذلك البدن ثم لنفسه الناطقة ثم قال وتلك القوة ليست قسوة واحدة  
 باقية في جميع الاحوال بل هي قوى متعاقبة بحسب الاستعدادات المختلفة  
 لمادة المحن وبالحجة فان تلك المادة تبقى في تصرف المصورة الى ان يحصل  
 تمام الاستعداد لقبول النفس الناطقة ثم توجد النفس فهذا ما قاله هذا الفاضل  
 فيه واقول وقال الشيخ في الفصل الثالث من المقالة الاولى من علم النفس  
 في الشفاء فالنفس التي لكل حيوان هي جامعة اسطوانات بدنه ومثاقها  
 ومركبها على نحو يصح معه ان يكون بدناتها وهي حافظة لهذا البدن على النظر  
 الذي ينبغي فقول الشيخ في الشفاء والاشارات يخالف ما ذهب اليه الفاضل  
 الشارح ههنا ونقله عن الشيخ في رسالته وايضا ان كانت نفس الامم مدبرة  
 المزاج فكيف لو ضمت البتة بعد مدة الى النفس الناطقة وانما يجري  
 امثال هذا بين فاعلمين غير طبيعيين يفعلان بارادات مستجيبة وان كانت  
 القوة المصورة مدبرة والمصورة من القوى الخادة للنفس التي يكون  
 بمنزلة الآلات لها فكيف حدثت المصورة قبل حدوث النفس التي هي محرقة وقتها  
 وكيف فعلت بذاتها فان الآلة ليست من شأنها ان يفعل من غير مستعمل  
 اياها وما يقتضيه القواعد الحكمية التي افادها الشيخ وغيره هو ان نفس  
 الانبياء يجمع بالقوة الخادة اجزاء غذائية ثم تجعلها اخلاطا وتقرن منها  
 بالقوة المولدة مادة المنى ويجعلها مستعدة لقبول قوة من شأنها اعلانها  
 لصيرورتها انسانا فتصير تلك القوة مدينا وتلك القوة يكون صولة حافظة  
 المزاج المنى كالصورة المعدنية ثم ان المنى تتراد كمالا الى الرحم بحسب  
 استعدادات يكسبها هناك الى ان يصير مستعدا لقبول نفس  
 اكمل يصدر عنها مع حفظ المادة الاعمال النياتية فيجذب الغذاء و  
 يضيفها الى تلك المادة فتصير وتنكح من المادة بتربيتها اياها فتصير  
 تلك الصورة مصدرا مع كمال يصدر عنها مع جميع ما تقدم الافعال الحيوانية  
 ايضا فتصدر عنها تلك الافعال ايضا فيتم البدن ويتكامل الى ان تصير مستعدة

لقبول نفس ناطقة تصدر عنها مع جميع ما تقدم النطق ويبقى مدبر في البدن  
الى ان يحل الاجل فقد شبهه وتلك القوى في احوالها من مبداء حد وثها الى استكمالها  
نفساً مجردة بجزارة تحدث في نحر من نار مشتعلة تجاورة نر يشترق فان النحر  
بتلك الحرارة يستعد لان يتحمر وبالتحمر يستعد لان يشتعل ناراً شبيهة  
بالنار المجاورة فمبدأ الحرارة النارية الحادثة في النحر كذلك الصلابة  
لحافطة واشتدادها كـ مبدأ الافعال النباتية وتحمرها كمبدأ الافعال  
الحوانية واشتغالها ناراً كالناطقة وظاهر ان كل ما يتأخر يصدر عنه  
مثل ما صدر عن المتقدم ومن زيادة تجسيم هذه القوى كشيء واحد متوجه  
من حد ما من نقصان الى حد ما من الاستكمال واسم النفس واقع منها على  
الثلاث الاخيرة فهي على اختلاف من ابها نفس لبدن المولود وتبين من ذلك  
ان الجامع للاجزاء الغذائية الواقعة في الجنين وهو نفس الابوين وهو غير  
ما فطرها والجامع للاجزاء المضافة اليها الى ان يتولد البدن والى آخره والجامع  
للمزاج هو نفس المولود وقول الشيخ انها واحد بهذا الاعتبار قوله ان الجامع  
غير الحافظ لا باعتبار الاول وبالجملة فالغرض من هنا على التقديرين اعني ان يكون  
الجامع والحافظ شيئين او شيئاً واحداً حاصل لان المزاج محتاج الى شيء آخر  
هو النفس سواء كانت نفس ذلك البدن او نفساً اخرى اشتمل في هذا الجواب  
عليك واحد بل هو انت على التحقيق **اقول** يريد ان يبين ان الجوهر الذي  
اشتبته في الفصل المتقدم بالحركة والادراك وحفظ المزاج هو شيء واحد  
بعينه وهو تلك الذات المدركة لنفسها المذكورة في الفصل المتقدم  
ويشير الى كيفية ارتباطه بالبدن ويبين ان كل واحد منهما يفعل عن الآخر  
بحسب ذلك الارتباط فقال فهذا الجوهر فيك واحد وفلك لان الشيء الذي يصدر  
عنه الحركة الارادية في الانسان هو الذي يدرك فيه وفلك بدري وهو الذي  
اذا اصابه وهن او عدم بدنه الى الانفكاك وفلك تجزي تشرقال وهو انه  
على التحقيق وذلك لانك تعلم يقيناً انك ستفرك بارادتك وتذكر  
بمشاعرك او بعقلك وان من اجلك يبقى ما دمت باقاً ولو عمرت باثني عشرة سنة



وينزل عند حلول الاجل سبق يعات فيأخذ البدن في الانفكاك والاختلال أما  
 استدلال على وجوب النفس في الفصل المتقدم بالحركة والاصراك دون  
 الافعال الذبائية لتبين ذلك ان تلك النفس هي انت فانك لا تشك في صدور  
 هذين الفعلين عنك وتشك في صدور الافعال الذبائية عنك الى ان يتبين لك  
 منبع من البيان **قوله** وله خروج من قوى منبهة في اعضائك **اقول**  
 وذلك لان النفس واحدة وقد تصدر عنها افعال متقابلة كالشهوة للشئ  
 والغضب على شئ والدفع للشئ والجذب لآخر وهي من حيث يكون مشتهية  
 لا يكون غاضبة وبالعكس والاشتغال باحد همار بما يمنعه عن الاشتغال  
 بالآخر فان ذلك هي مبدأ الاشياء متقابلة يصدر عنها حسبها الافعال المتقابلة  
 فتلك الاشياء من حيث هي مبادئ التغيرات قوى ومن حيث هي لا تفعل الا بقرائن  
 بل تفعل اذا استعان بها النفس فروعها بها ارتباط بالبدن **قوله** فاذا احسست  
 بشئ من اعضائك شيئاً او تخيلت او استنهييت او غضبت العلاقة التي بينها  
 وبين هذا الزرع مع هيئة هي في حتى تفعل بالتكرار دائماً بل عادة وخلقاً فيمكنك  
 من هذا الذي فهمه بربتمكن الملكات **اقول** هذا بيان كيفية تأثير النفس  
 عن اسبوت وهو ان يحصل في النفس هيئة بسبب هذا الافعال التي ذكرها وهو  
 ككيفية من الكيفيات النفسانية وتسمى حالاً مادامت سرعة الزوال فاذا تكررت  
 اندمجت النفس لها فصارت النفس كل مرة اسهل تأثر حتى يتمكن  
 بتلك الكيفية فيها وتصير بطيئة الزوال فصارت ملكة وبالقياس الى  
 ذلك الفعل عادة وخلقاً **قوله** كما يقع بالعكس فانه كثيراً ما يبدى  
 فيعرض فيه هيئة عاقلية فتقل العلاقة من تلك الهيئة اثر الى الفروع  
 ثم الى الاعضاء انظر انك اذا استشعرت جانباً للعلقي وكبرت في جبروتك  
 فكيف يتغير جلدك ويقف شعرك **اقول** وهذا بيان كيفية تأثير البدن  
 على النفس وهي ظاهرة ومعنى قوله يقف الشعر هو ان يقوم من الفروع والخشبة  
 التي في راسك الى راسك والملكات قد يكون اقوى وقد يكون اضعف ولو لا هذه  
 الهيئة لما كانت نفس بعض الناس بحسب العادة اسرع الى التهتك والاستشاطه

غضباً من نفس بعض وهذه اشارة الى ان هذه الكيفيات المذكورة في الجانبيين قابلية  
الشدّة والضعف ويختلف الناس بحسبها في هذه الانفعالات والملكات وذلك  
لاختلاف احوال نفوسهم وامر جبرهم وبحسب تلك الشدّة والضعف يتقارنون  
في اخلاقهم الفاضلة والرديّة فيكون بعضهم اشدّ واضعف استعداداً للفضيل  
وبعضهم للشهوة وكذلك في سائرهما **اشارته** ادراك الشيء هو ان يكون  
حقيقة متمثلة عند المدرك بشأها ما به يدرك فاما ان يكون تلك  
الحقيقة نفساً تمثيلية الشيء الخارج عن المدرك اذا ادرك فيكون حقيقة  
مأكولة ومتمثلة به بالفعل في الاعيان الخارجة مثل كثير من الاشكال الهندسية التي  
من الماديات التي لا يمكنها ان تفرض في الحقيقة الا بتخيّلها او تصورها او يكون  
مثالاً - مثلاً - في رسمها في اليد غير مباشر له وهو الباقي **اقول** افرغ  
عن التمثيل في النفس بمراد من احوال قواها وهي اما مدركة واما غير مدركة فمدركة  
بمراد من التمثيل في الادراك في هذه الفصل قال الفاضل **اشارته** لما قد  
ادركه في الحركة والشدّة لا تقبل الا عند الشغل بمطلب او مذهب وهذه  
فهي من آخره غير اشغول ولا جل ذلك ذهب بعضهم وان كانوا مبطلين الى تحصيل  
خلو بعض الحيوانات كاصداق والاسفنجيات عن الحركة **اقول** ويمكن  
ايضاً ان يقال انما احاطت الحيوان الى الادراك لاجل الحركة حتى يتحرك او يمتد  
وعن غير ملائمة ولذلك لربك النبات مدركاً والحق انه لا يقدم لاحدهما على الآخر  
من هذه الجهة ولذلك جلا صديق فصلين متساويين في الرتبة للحيوانين  
في تقدم الادراك على الحركة انه اشرقت منها لانه قد يكون مطاوعاً لانه  
كما في الانسان والحركة لا يكون البتة مطلوبة الا لغيرها وتبعد  
ما تقدم فنقول الشيء المدرك اما ان يكون مادياً او لا يكون فان كانت  
مادياً فحقيقة المتمثلة هي صورة منتزعة من نفس حقيقتها الخارجة انتزاعاً  
ما على الوجه المفصل في الفصل التالي لهذا الفصل وان كان مغارقاً ولا يجوز  
فيه الى الانتزاع فقولنا هو ان يكون حقيقة متمثلة متناول للهرين ويقال  
تحصيل كذا عند كذا اذا حضري منتصباً عنده بنفسه او بمثاله والادراك عرض له

اضاً فتان أحداهما إلى نفي الآخر كالثانية إلى النفي المدرك ولا جيل فالحاجة محتاج  
 في تعريفه إلى إيراد ذكر النفي وهو المدرك وإلى إيراد ذكر نفي الآخر وهو قوله عند المدرك  
 ولا جيل عرض هذا الكلام فذكر المدرك أيضاً متصفاً أيضاً بالعدم فيقسم إلى مدرك الآلة  
 وإلى مدرك غير الآلة بل بذات المدرك والتبعية على القسمين يمد التعريف بقوله يشاهد ما به  
 يدركه وعلى قوله يشاهد ما يبحث وهو أن يقال المشاهدة نوع من الإدراك أخذته  
 في بيان معنى الآخر فان قيل إنه أراد بالمشاهدة الحضور فقط قبل الحضور غير كما  
 فان لما حضر عند الحس الذي لا يلتفت النفس إليه لا يكون مدركا والحجاب أن الآخر ك  
 ليس هو كون الشيء حاضراً عند الحس فقط بل كونه حاضراً عند المدرك بحضوره  
 عند الحس لا بان يكون حاضراً من اثنين فان المدرك هو النفس لكن بواسطة الحس  
 وكلام الشرح حال عليه وآله علم الحضور عند الحس ليس هو الحصول في نفس الحس  
 بل يجوز أن يكون أيضاً الحصول في آلة الحس يتصل بها الحس كانت تلك الآلة محلاً  
 للحس أو لم يكن والأشياء المدركة تنقسم إلى ما لا يكون خارجاً عن ذات المدرك  
 وإلى ما يكون أما في الأول فالحقيقة المتمثلة عند المدرك هي نفس حقيقتها وأما في الثاني  
 فهي يكون غير الحقيقة الموجبة في الخارج بل هي ما صوبته منتزعة من الخارج كأن كان  
 الآخر مستقاً من خارج أو صوري حصلت عند المدرك ابتداءً سواء كانت  
 الخارجية مستقاة منها أو لم يكن وعلى التقديرين فاحد كالحقيقة الخارجية  
 هو حصول تلك الصورة الذهنية عند المدرك واستمداد على ذلك بقوله فامشأ  
 أن يكون تلك الحقيقة هي المتمثلة نفس حقيقة الشيء الخارج عن المدرك إذا  
 احده أو يكون مثلاً حقيقة مرتسماً في ذات المدرك غير مبائن له وقدم إبطال  
 القسم الأول على ذكر القسم الثاني فقال بعد ذكر القسم الأول فيكون حقيقة ما لا وجود  
 سباً لفعل في الاعيان الخارجية مثل كثير من الأشكال الهندسية مثلاً ككرة المحيط  
 بأشئ عشرين قاعدة حبيبات بل كثير من المفروضات التي لا يمكن إذا فرضت  
 في الهندسة كما يرض مثلاً من المنهات لتبين به الخلف فيكون تلك الحقيقة  
 سملاً لا يتحقق أصلاً إذ لا حقيقة لها في الخارج ولما كانت مما يدرك فعملها  
 صحيح لا في الخارج بل عند المدرك وفيما لا يباينه فإبطال القسم الأول تحقيق الثاني

فاشترك في ذلك بقوله وهو الباقي والمثال في قوله ان يكون مثال حقيقة هو الصورة  
 المنتزعة او الصورة التي لا يحتاج الى الانتزاع من الشيء الذي لو كان في الخارج لمكان  
 هو فهد بيان ما قاله الشيخ فاعلم ان العلماء اختلفوا في مهية الادراك اختلافات  
 عظيمة وطولوا الكلام فيها لاكتفاؤها بل بشدة وضوحها لنتهم من جعل الاضادة العارضة  
 المدرك الى مدرك نفس الادراك ليندفع عنه بعض الشكوك والمورد على  
 كون الادراك صورة وغفل عن استدعاء الاضادة ثبوت المتضايقين فكن منه  
 ان لا يكون ما ليس بموجود في الخارج مدركا وان لا يكون ادراك  
 ما جهلا لجهة لان الجهل هو كون الصورة الذهنية الحقيقة الخارجية عيوية  
 اياها ومنهم من ذهب الى ان الادراك غني عن التعريف فلا ينبغي ان يعرف وهو حق  
 الا انه يريدون بذلك القائل عن المدركة التي وقع القوم فيها فاعلموا ان ذكره  
 الشيخ ليس بتعريف للادراك ولذلك لم يحتاج فيه عن ايراد ذكر المدرك  
 فانه لا يجوز ان يقال في تعريف الحركة مثلا انها حال ما للحرك بل هو تعيين  
 للمعنى المسمى بالادراك الذي يشترك فيه الاحساس والخيال والتوهم والتعمش  
 وان كان ذلك المعنى واضحا غنيا عن التعريف فان الباحثين عن حقائق الاشياء  
 كثيرا ما يرومون تعيين الاشياء الواضحة المقولة على الاشياء المختلفة وتلخيصها  
 كل حركة مثلا ليعرفوا حالها هي بالتساوي في تلك الاشياء ام بغير التساوي وكيف  
 نسبتها الى ما يتعلق بها وايضا فهم كثير من الناظرين في الفلسفة من توهم  
 النفس تدرك المحسوسات الجزئية بالة والمعقولات بذاتها ان المدرك للجزئيات  
 هي الآلة لا النفس وشتوا عليهم يا نهج يقي لون النفس لا تدرك الجزئيات  
 وطولوا الكلام في ذلك وحجة اعتراضاتهم وتشتبعا تهم وارادة على ما فهموا  
 لعل ما قالت الحكماء كما ينبغي بيانه في موضعهم فمن اعتراضات الشارح  
 في هذا الموضع ان الصورة الذهنية ان لم يكن مطابقة للخارج كانت جهلا  
 وان كانت مطابقة فلا بد من امر في الخارج وتر لم لا يجوز ان يكون الادراك  
 حالة نسبية بين المدرك وبينه وان الصورة المتخيلة لم لا يجوز ان يكون  
 موجودا قائمة بانفسها كما قاله افلاطون او خيرها من الاجرام الغائبة عنها

وهذا وان كان مستبعدا لكنه بالتزام ان صورة السماء في الذهن مساوية السماء  
غير مستبعد والجواب عن الاول ان من الصور ما هي مطابقة للخارج هي العلم ومنها  
غير مطابقة للخارج هي الجهل واما الاضافة فلا يوجب فيها المطابقة وعدمها الامتناع  
وحيث ما في الخارج فلا يكون الادراك بمعنى الاضافة علما ولا جهلا ونحن الثاني  
ان افلاطون لم يذهب ولا غيره الى ان الحالات المتناقضة لانفسها موجبة في الخارج  
ولا امكن ان يذهب الى ذلك اذهب كما القول بكون الصورة المدركة  
في جسم غائب عن المدرك ليس مستبعد فقط بل انما هو مع ذلك من الحالات  
الظاهرة وليس كذلك القول بان صورة السماء المنطبعة في الة الادراك  
مساوية للسماء لاحتمال ان يكون الانطباع في مادة الجسم الذي هو الة الادراك  
او في كقوة المدركة الحالة فيها اللتين لاحظ لهما في الصغر والكبر من حيث  
فاتها اولاحتمال ان يكون المنطبعة اصغر مقدارا من السماء وذلك غير  
قادر في المساءات بحسب الصورة فان الصغير والكبير من الانسان متساويان  
في الصورة الانسانية ولما لم يكن ذلك محال في حلاستهما بالذات انما  
لا يقتضي بطلانه على ان هذا الاستبعاد ليس بواجب في القول بان الادراك  
انما يكون بانتمية مطلقة بل غاية ما في الباب انه بدعي القائلين بان الادراك  
انما يكون بانطباع صورته في الطبوية الجليدية والتخيلية انما يكون  
بانطباع صورته في الة الجسمانية الموضوعية التي لا يرد على سائر الادراكات  
الجسمانية والعقلية ولا في المراتبين المذكورين انما اعني القائلين بالشعاع  
او على من يذهب مذ هب الشيخ ابي البركات في نقول بان الصورة المتخيلة  
ينضم في النفس ولو لان هذا البحث خارج عما في الكتاب لا يردن  
التحقيق فيه لكن القادر عن هذا القدر يقتضي التحسف ومنها قوله ان  
من قول الشيخ اثبات الصورة الذهنية فانما لزم فيها ان يكون موجبا اما  
المسوس التي لا يدرك الا ككائنات موجبة فيشتمل ان يكون  
اشهر انما لزم ما للمدرك اليها والجواب ان الادراك يستلزم واحدا  
انما وجهه ان باضافته الى الحس والعقل فاذا دلت ما عنيته في موضع

على كونها مراعياً ومضافاً عرضت له الاضافة علم قطعاً انه ليس نفس الاضافة ايضاً  
 فكان ومنها قوله حصول الاستدارة والحركة في القوة المدركة تقتضي صيرورتها  
 مستديرة حارة والجواب ان الاستدارة ان كانت جزئية كانت ذات وضع وكذا  
 وبما ان محلها ذات وضع فيصير الجزء الذي هو محلها مستديراً بها من حيث هو  
 محلياً ولا يلزم من ذلك ان يصير الدرك الذي يكون ذلك المحل آلة له مستديراً  
 وان كانت كلية لم يكن ذات وضع ولا يقتضي ان يصير محلها مستديراً وما الحركة  
 فانها لا تقتضي كون محلها حاراً الا اذا كانت الحال هي بعينها والمحل جسماً خالياً عن  
 صدمتها من شأنه ان ينفعل عنها ولا يلزم من ذلك ان يكون صورته انما اثره لها  
 فاحلت جسماً ارتقا حسيماً ان يجاوز حارة فضلاً عن ان يجعل المدرك الذي  
 يكون ذلك المحل آلة له حاراً او الاعتراضات التي اوردتها على كل واحد  
 من الادراكات الجزئية يجري مجرى هذه ولا اشتغال بها يقتضي تطويل  
 شرح الكتاب بما ليس في متنه واما احتجاجاته بعد تسليم احتياج الادراك الى  
 حصول صورة في المدرك على انه مروي عن ذلك الحصول فمنها قوله لو كان ادراك  
 السواد عبارة عن حصوله لشئ فقط لكان الجسم لا سواد مدركاً والجواب  
 ان حصول الشئ بنشئ يقع بالاشتراك والتشابه على معان مختلفة كحصول الجواهر  
 للجواهر وللعرض وحصول العرض للعرض والجواهر للصورة للمادة والجسم  
 وعكسهما والحال ضرورياً حاضرة عنده وعكسه الى غير ذلك ولما كان  
 الحصول الادراكي معلوماً ولم يكن المراد من هذا القول تعريفاً للادراك لم يتعرض  
 للبيان الاقسام بل اقتصار على تعيين هذا الحصول بانه حصول سورة ما للمدرك  
 لا لشئ على الاطلاق ولما لم يمكن هذا الحصول بمعنى حصول العرض لم يصح  
 لم يجب ان يكون الاسود مدركاً للسواد ومنها قوله وايضاً لوجب ان لا تصورنا  
 موجوداً ليس بجسم ولا فاعرف في جسم واعتقدنا حصول السواد فيه ان تقطع  
 بكونه عالمياً والجواب ان اعتقاد حصول السواد فيه ان كان على سبيل  
 حلوله في الاحكام فهو جهل وسخف وان كان على سبيل حلوله في الجهات  
 فهو معنى كونه عالمياً ولا تأثير بينهما لا تفاوت بينهما لا تفاوت بينهما

ومنها قوله انا بعد العلم بان الله تعالى ليس بجسم ولا حال فيه قد تشكك في ان الله  
هل يعلم ذاته وهل يعلم كونه عالماً بغيره ام لا ويدل ذلك على ان كون  
الشيء عالماً بالشيء مغايراً لحصول ذلك الشيء له والجواب ان ذلك انما يقع  
اذا لم يتحقق ان ذاته باى وجه حصل لذاته وان غيره باى وجه حصل له فان  
معاني الحصول مختلفة فاذا حققنا تجرده وحققنا ان كون الشيء مجرداً وناشئاً  
بالذات فينقض عليه بذاته وبغيرته كما يجب بيانه ليرتسك في ذلك و  
منها قوله انا كان تعقل ذاتنا نفس ذاتنا على ما يقولون فعلنا بعلتنا بذاتنا  
اما ان يكون علماً بذاتنا وحر يكون ايضاً هو ذاتنا بعيدة وهلم جرا في الذات  
الغير المتناهية واما ان لا يكون هو علماً بذاتنا ويدل من منه ان لا يكون ايضاً  
علماً بذاتنا نفس ذاتنا وهذا من اعتراضات السعوى والجواب عنه ان علمنا  
بذاتنا هو ذاتنا بالذات وغير ذاتنا من اعتبار الشيء الواحد قد يكون  
له اعتبارات ذهنية لا ينقضي ما دام الاعتبار بغيره واما قوله حصول  
الشيء للشيء يقتضي تغاير الشيئين كاضافة الشيء الى الشيء وايضا الشيء من الشيء وذلك  
يقتضي امتناع كون الشيء ما لم ينفسه فالجواب ان تغايراً الاعتبار بغيره ان  
في الحصول والاضافة فان معالجه لنفسه معالجه باعتبار اخر وليس بصفات  
في الاتحاد لانه يقتضي تقدّم واحد على الموجد بالذات ومنها قوله الصورة  
تحصل في الخيال او في التجليدية والادراك يكون في الحس المشترك او في ملئقي  
العصبتين فلو كان نفس الحصول احداً كانا معاً والجواب ما مر هو ان الادراك  
ليس بحصول الصورة في الآلة فقط بل حصوله في المدرك بحصوله في الآلة وهذا  
الادراك لا يحصل في المشترك ولا في ملئقي العصبتين بل في النفس بواسطة  
هاتين الآلتين عند حصول الصورة في الموضعين المذكورين او في  
غيرهما ومنها قوله انا نعلم ان المبصر هو زيد الموجود في الخارج والقول بان  
مثاله ونسجه يقتضي الشك في الاوليات والجواب ان المبصر هو زيد ولا شك  
ولا نزاع فيه اما الالبصار فهو حصول مثاله في آلة المدرك وعدم  
التمييز بين المدرك والادراك هو منشأ هذا الاعتراض ويجب

محيى ذلك ما قال غيره من المعترضين ايضا عليه هو ان الامراك كيف يكون  
 صوره لا حسية مطابقة لما في الخارج والشعور بالمطابقة انما يكون بعد الشعور  
 بما في الخارج وجوابه ان المطابقة غير الشعور بها وانما اشترط فيه الاول دون الثاني  
 وهذه جل من الاعتراضات على ما ذكره الشيخ واجب بنا قد اقصرنا عليها ايشار  
 للاختصار فان فيها وفيما سيأتي من بعد لكفاية لوم اخذت القطاعة بيد لا كما  
 قال الشيخ في صدر الكتاب **تلبية** الشيء قد يكون محسوسا عندنا  
 تمريكون متخيلا عند غيبته بتمثل صورته في الباطن كزيد  
 الذي البصرته مثلا اذا غاب عنك فتخيلته وقد يكون معصولا عندنا  
 تصور من زبد مثلا معنى الانسان الموجود ايضا للغير وهو عند ما يكون  
 محسوسا يكون قد نشيته غواش غريبية عن مومية لواثر بليت عنه  
 لوقوثر في كنه مهيته مثل ابن ووضع وكيف ومقدار بعينه ولو توهم  
 بدله غيره لوقوثر في كنه حقيقة ماهية انسانية والحس بآله من حيث  
 هو معمور في هذه العوارض التي تلحقه بسبب المادة التي خلق منها لا مجردة  
 عنها ولا ياله الا بعلاقة وضعية بدن حسية ومادية ولذلك لا يتمثل  
 في الحس اظاهر صورته وانزال واما الخيال الباطن فيخيله مع تلك العوارض  
 لا يقدر على تجريد المطلق عنها لكنه مجردة عن تلك العلاقة المذكورة التي  
 تعلق بها الحس فهو يتمثل صورته مع غيبوبة حاملها طام العقل  
 فيقدر على تجريد الماهية المكفوفة باللواحق الغريبة للشخصية مستضت اياها  
 حتى كانه عمل بالمحسوس عملا جعله محقولا **اقول** لما فرغ  
 عن بيان معنى الادراك اراد ان يبينه على انواعه ومراتبها وانواع الادراك  
 اربعة احساس وتخييل وتوهم فالاحساس ادراك الشيء الموجد في المادة  
 الحاضر عند المدرك على هيأت مخصوصة به محسوسة من الاثر الملقى والوضع  
 والكيف والكم وغير ذلك وبعض ذلك لا ينفك ذلك الشيء عن امثالها  
 في الوجود الخارجي ولا يشارك فيها غيره والتخييل ادراك ذلك الشيء مع الهيات  
 المذكورة ولكن في حالتي حضوره وغيبته والتوهم ادراك



غير محسوسة من الكيفيات والاضافات مخصوصة بالشئ الجزئي الموجد في المادة  
لا يشترك فيها غيره والتعلق ادراك الشئ من حيث هو هو فقط لا من حيث  
شئ اخر سواء اخذ وحده او مع غيره من الصفات المدركة فهذا النوع  
من الادراك فهذه ادراكات مترتبة في التجرید الاول مشروطة بثلاثة استثناء  
حضور المادة واكتناف الحيات وتكون للمدرك جزئياً والثاني مجرد  
عن الشرط الاول والثالث مجرد عن الاولين والرابع عن الجميع لانها اذا قيست  
الى مدرك واحد سقط الوهم عن الاعتبار لانه لا يدرك ما يدرك ليس الخيال  
بأنفراد بل يدرك ما يدرك به اشارات الخيال وبذلك يتخصص مدركة  
ويصير جزئياً وكذلك لم يتبق الشئ في هذا الكتاب واعتدله في  
سائر كتبه بالوجه الاول وكل طبيعة كالانسانية اذا اخذت من حيث  
هي صلي لان يقع على كثيرين ولان لا يقع الا على واحد وانما يختلف في  
ذلك بالاضافات معاني غيرها اليها لا يختلف هي باختلاف تلك المعاني ولا يكثر  
شئ من تلك المعاني من حيث ما هيتهما في المعنى الذي ينضاف اليها ويحمله  
جزئياً شخصياً هو المادة والا لان نريد الا ببيان عمره وبالا انسانية ولا بما يقتضيه  
الانسانية نفسها وانما يباينه بتخصه المادى ثم ما يستلزمه المادة من الاحوال  
الذكية كالان والكيف وغيرهما ثانياً فالصورة المحسوسة منتزعة  
نزعاً ناقصاً مشروطاً بحضور المادة والخيالية منتزعة نزعاً اكثراً فكذلك  
تاهم والعقلية منتزعة نزعاً تاماً وعبارة الكتاب ظاهرة وانما اشتمل  
بالابصار لانها تظهر انواع الاحساس ولا فاضل الشارح فسر الغاشي الغريبة  
عن الماهية بجميع العوارض المفارقة ولوازم الوجود والمهية اقول  
وتكون الماهية كالزوجية للاثنيين لا يكون غريبة عن الماهية  
وأيضاً لا يكون بحيث يمكن ان يزول وأيضاً لا يكون مثل  
هذه الغواشى عند ما يصح ان الشئ محسوساً فقط بل وعند ما يكون  
معقولاً ايضاً وقد اورد في شرحه في الموضوع مساوياً وهو ان الصلوة لا تخلو  
من حيث حلولها في نفس جزئية حاد العرض في الموضوع كمن حبيته



معدودة وهو ان الكليات لا يوجد في الخارج **قوله** واما ما هو  
 في ذاته فهي عن الشوائب المادية والواحي الغريبة التي لا يلزم مهميتها  
 عن مهميتها فهي معقول لذاته ليس يحتاج الى عمل يعمل به بعيد لان يعقله  
 ما من شأنه ان يعقله بل لعله في جانب شأنه ان يعقله **قوله** الشيء الذي لا يتعاق  
 بالمادة أصلاً ولا بالواحي الغريبة فليس يمكن ان يلحقه شيء من خارج ذاته  
 لموافقاً غريباً لانه مجرد عما يغير ذاته بل انما يلحقه ما يلزم مهميته عن مهميته  
 وهذا التصريح بان لوازم المهية ليست من الغواشي الغريبة فذلك الشيء لا يمكن  
 ان يتكثر الا بالمهية وهو معقول بذاته لا يحتاج الى تجريد فان لم يعقل  
 كان ذلك من جهة القوة العاقلة لا من جهة لانه في نفسه معقول  
 غير محتاج الى عمل يعمل به ليصير معقولاً بل العاقلة محتاجة الى عمل  
 تعمل بنفسها كالفكر مثلاً ليصير عاقلة له فالضمير في قوله بل لعله يعود  
 الى العمل ويحتمل ان يعود الى المعقول لان ذلك الشيء من شأنه ان يكون  
 ايضاً عاقلاً بذاته كما يسمى بياته وهو معنى قوله بل لعله في جانب ما من شأنه  
 ان يعقله كان الشيء قسم الموجودات الى ما من شأنه ان يكون عاقلاً والى  
 ما ليس من شأنه ذلك وقسمها ايضاً الى ما من شأنه ان يكون معقولاً بذاته  
 والى ما ليس من شأنه ذلك فاشكر ان ما من شأنه ان يكون معقولاً بذاته ليس بحسب القسمة الاولى  
 من القسم الذي ليس من شأنه ان يكون عاقلاً بل هو القسم الآخر اعني ما من شأنه ان يكون عاقلاً  
 انما لم يحكم بذلك جزاً لانه لم يبينه بعد سيما في بيانه واوضح الفاضل الشارح كما وجد  
 ان ذكر ان المراد من المادة ههنا هو المحل سواء كان محسوساً كخشب البهير  
 او معقولاً كالحيوان وسواء كان مقوماً بالمحل كالحيوان او مقوماً  
 له كالموضوع وهناك اشك ان المحل مهية معقولة لاينا في تعقلها الحال  
 فيها فان من غفل ثبوت الشكل للخشب فقد عقله أفاذن ليست  
 هي بمنفعة عن المتقل وأجاب بان العقل ان كان حصول مهية  
 المتقول للعاقل كان المادة عن المتقل هو اداة لا غير لان كل ما ليس  
 في محل ذاته كونه اداة اية ان يكون حقيقة خاصة لذاته فهو متقول لذاته

عاقلة لذاته وكل ما تقوم بحل لم يكن حقيقته حاصلة لذاته بل لغيره فلا يكون  
هو عاقلة لذاته ويصير معقولا لغيره لعمل يعمل به ذلك الغير وهو  
الانتزاع أقول هذا الجواب ليس كما ينبغي فان الجسم ليس في محل وليس عاقلا  
لذاته والصورة معقولة حالة في محل وليست محتاجة الى عمل يعمل به كحسب  
معقولة والحق ان المادة ههنا هو الحسب لا غير فانها هي المقضية لك في  
كل واحد ما يحل فيها من الصورة والاعراض المحسوسة وغير المحسوسة اشياء لا  
او ضاع وهي وجوب كل ما يحل فيها يمكن ان يؤخذ من حيث هي كذا في  
لا يكون شئ منها معقولا ويمكن ان يؤخذ مجردة عن اللواحق الشخصية في  
يكون جميعها معقولا وهذا هو منع المادة عن كون الشئ معقولا واما  
كون الشئ عاقلا فهو يكون لقيامه بالذات بعد تجرده ايضا في ذاته لا بسبب  
عمل عامل كما سيأتي بيانه اشارة لذلك تنزع الآن الى ان تشرح لك  
من امر القوى الداركة في باطن ادنى شرح وان تقدم لك شرح امر القوى الحسية  
للحس ولا فاستمع اقول لما فرغ عن بيان انواع الادراكات شرح في  
اثبات القوى المدركة واحوالها وابتداء بالحوانية وهي ينقسم الى ظاهرة وباطنة  
اما الظاهرة فلكونها ظاهرة الوجود لم يكن محتاجة الى الاثبات ولما كان بيان  
كيفية الاحساس بها يحتاج الى كلام طويل غير مناسب لسياقه الكتاب  
لم يتعرض له واما الباطنة فلما سبقتها لما مضى ولبناء ما سيأتي من احوال  
النفس الناطقة عليها كانت مما يحتاج الى تحقيقه فجعل هذا الفصل  
مشتتلا على بيان اثباتها وتفاصيلها والاشارة الى مواضعها وهذه القوى  
ينقسم الى مدركة والى معينة على الادراك والمدركة مدركة اما لما يمكن  
ان يدرك بالحس الظاهرة وهي ما يسمى صوراً واما لما لم يمكن ان يسمى  
والمعينة تعين اما لحفظ المدركات من غير تصرف ليعلم المدرك  
من المعاني الى ادراكها واما بالتصرف فيها والمعينة بالحفظ  
معينة اما المدركة الصورة واما المدركة المعاني فهذه خمس قوى  
مدركة الصورة وهي حس مشترك لانها تدرك احوالات الحسية

الظاهرة بالتأدية اليها والثانية معيها بالحفظ ويسمى خيالاً ومصورةً والثالثة  
المتصرفية في الدرجات ويسمى متخيلاً ومتفكرًا باعتبارين والرابعة  
مدرسة المعاني ويسمى وهماً ومتوهمةً والخامسة معيها بالحفظ ويسمى  
حافظةً او ذاكرةً وانما سميت المجميع مدركة وان كانت المدركة منها  
اثنين فقط لان الادراكات الباطنة لا يستلزم الاجمعها وابتد الشرح  
الحس المشترك لمناسبة للحس الظاهر فان الترتيب التعليمي ان يلقى بالتعليم  
عما هو اظهر عند الحس الى ما هو اقرب الى العقل **قوله** ليس قد تبصر  
القطر النازل خطاً مستقيماً والنقطة الدائرة لسرعة خطأ مستديراً كانه  
على سبيل المشاهدة لا على سبيل التخيل او تذكر وانت تعلم ان البصر لما يترسم  
فيه صورة المقابل والمقابل النازل والمستدير كالنقطة لا كالخط فقط  
اذن في بعض قوا هذه الهيئة ما ارسم اولاً واتصل بها هديتها لانها راسها  
فعدت قوتها قبل البصر اليها لثبوت البصر كالمشاهدة وعند ما يجتمع الحس  
فيدركها وعند قوتها تحفظ مثل الحس سات بعد الغيبوبة مجمعة فيها  
وبها اثنين الحركتين **بيد** كذا ان تحكم ان هذا اللون غير هذا الطعم  
لصاحب هذا اللون هذا الطعم فان القاضي بهذين الامرين يحتاج الى ان يخبر  
المقتضى عليهما جميعاً فهذه قوتى **اقول** هذا بيان اثبات الحس المشترك  
لتخييل وقد استدلل على وجود كل واحد منهما منفرداً وعلى وجودهما معاً  
بالشركة اما الاستدلال على الحس المشترك منفرداً فهو قوله ليس قد تبصر القطر النازل  
الى قوله اليها لثبوت البصر كالمشاهدة والاصل ان الموجب في الخارج نقطة  
والمرئي كخط والنقطة المتحركة تسمى تسم في البصر عند وصولها الى مكان لا يتحرك  
بحسب المقابلة بينهما وبينه ول عنه نبروال المقابلة والمقابلة انما يحصل  
في ان يحيط به زمانان لا حصول لهما فيهما لكون الحركة غير قارة  
شيء آخر غير البصرين تسم فيه تلك النقطة ويبقى قليلاً على وجه يتصل فيه  
الارتسامات المتتالية في البصر وفي بعضها بعض لم يكن اتصالاً من غير خط  
فاذن ههنا قوتها قد بقي فيها الارتسام البصري مشاهدًا واما قوله

وعندها يجتمع المحسوسات فيدركها فإشارة الى خاصية اخرى لهذا القول  
وهي التي لاجلها أقيمت بالمشترك وانما ذكرها ههنا لتعريف القوة بها وتسيير  
الحجة على اثباتها واعتراض الفاضل الشارح على هذا الاستدلال بان قال لا يمكن  
ان يكون اتصال الار تسامات في الهواء بان يكون كل تشكّل يحدث في جزء من الهواء  
لوصول النقطة اليه فانه يحدث قبل زوال التشكّل السابق فيتصل التشكّل  
ويمرى خطأ قال وهذا اولى مما قالوه لان القول بمشاهدة ما ليس في الخارج  
ومحالة قوله لا يمكن ان يكون ذلك في البصر والعلم بان البصر لا يسمي فيه الاصول  
المقابل ليس بها في التجربة لا يقيده واجواب عن الاول ان بقاء التشكّل  
السابق عند حصول تشكّل بعده يقتضي الخلاء فان التشكّل انما يحدث  
في الهواء لنهاياته المحيط بالجسم المتحرك فيه وبقاء النهايات كلها في مجالها بعد زوال  
المتحرك عنها يقتضي احاطة النهايات بالخلاء وعن الثاني ان القول بذلك اولى بان ينسب  
السفسطة والجهالة من القول بوجود قوة للانسان يدرك بها شيئاً بعد غيبته  
لانه مع كونه مشتملاً على القول بمشاهدة ما ليس في الخارج قول بمشاهدة  
ما لا يقابله البصر لا يكون في حكم ما يقابله واما قول الشيخ وعندك قوة تحفظ مثل  
المحسوسات بعد الغيبة فمجتعة فيها فإشارة الى الخيال واستدلال على وجوب المشاهدة  
الباطنة وهو ظاهر قال الفاضل الشارح واستدلوا على مخالفة الخيال للحس  
للمشترك من وجهين أحدهما ان المدرك قابل والقابل يعاينها فظنجه وهي  
ان الواحد لا يصدر عنه الا واحد وبمثال هو ان الماء يقبل الاشكال ولا يحفظها  
والحجة ضعيفة ومع ذلك فان الخيال الذي هو الحافظ يجب ان يقبل الصورة  
حتى يمكن ان يحفظها وايضا معارضة بالحس المشترك المدرك  
لاشياء مختلفة وبالنفس التي تفعل افعالاً مختلفة واقول اجتمع  
القبول والحفظ في شيء لا يدل على وحدة مصدرهما فانهم يجزون لاجل كونهما  
في شيء واحد بقوتين فيه كالارض واما افتراقهما في صورة يدل على مخالفتها  
ومعارضة بالحس المشترك والنفس ليست بشيء لان الواحد قد يصدر عنه  
الكثير اذا كان الصادر بالقصد الاول شيئاً واحداً ثم يتكرر بقصد ثان

أو كانت فالصادر من المحس المشترك هو استنبات الصور المادية عند عيوبة  
 الآخرة ثم يصيب مستشبهات الألوان والأصوات والطعوم وغيرها بقصد ثان  
 وقد لا ينقسم تلك الصور إليها وذلك كالأبصار الذي فعله إدراك اللون  
 ثم أنه يصيب مدر كالفردين لكون اللون مشتركا عليهما وأما النفس فإنما  
 يتكثر فعلها لتكثر وجوه الصدورات عنها قال والمثال أيضا ضعيف لأن  
 ثبوت الحكم في صورة لا يقتضي ثبوت مثله في صورة أخرى وأقول ليس  
 الأمر على ما ظنه بل إنما هو قياس من الشكل الثالث تنسج حكما  
 جزميا من أقضا الحكم الكلي بأن كل ما يقبل شيئا فهو ما يحفظ فان ذلك  
 يدل على مغايرة القوتين بالضرورة قال والوجه الثاني أن استحضار الصور  
 والذي هو لهما من غير نسيان والنسيان يوجب تغاير القوتين فان  
 الاستحضار هو حصول الصورة في القوتين والذهول حصولها في الحافظة  
 دون المدركة والنسيان نزولها عنهما وهذا أيضا ضعيف لأن تحصيل  
 الحصول في الحافظة حالة للذهول يقتضي القول بأن الإدراك ليس هو  
 حصول الصورة في المدركة بل امر وراءه وعلى ذلك التقدير يحتمل أن يكون  
 الصورة حاصلة في المحس المشترك دائما والاستحضار موقوف على حصول  
 ذلك الأمر وأيضا القوة العاقلة ليست لها مع أنها تستحضر وتذهل من غير  
 نسيان وتنسى فإن قلت حافظها العقل الفعال قلنا فليكن هو حافظ المحس  
 المشترك أيضا والجواب عنه ما مر وهو أن الإدراك حصول الصورة للمدركة  
 لحصوله في الآلة والصورة حالة للذهول غير حاصلة للمدركة وإن كانت  
 حاصلة في الآلة والفعل الفعال لتمثل المعقولات فيه وامتناع تمثيل  
 المحسوسات فيه يصح لولا أن يكون حافظا للصورة المعقولة دون المحسوسة  
 وأما قول الشيخ وبها تين القوتين يمكن أن تحكم أن هذا اللون  
 غير هذا الطعم فاستدل بالمشترك على وجوب دهما معا وهو بناء على أن  
 النفس لا يدرك المحسوسات إلا بقوى جسمانية ونظرية أنها لا يدرك المحسوسات  
 من الحواس الظاهرة غير لوع واصل من المحسوسات فإن لا بد لها حين يحس

على البصر ما انه ذو حلاوة من قوة تدرك البياض والحلاوة معا بها ولا محالة  
 يكون نسبة المحسوسات الى تلك القوة نسبة واحدة وايضا كما ان النفس لا يقدر  
 على هذا الحكم الا بقوة مدركة للجسم فانه ايضا لا يقدر على ذلك الا بقوة حافظة  
 للجسم والافين عدم صورة كل واحد من البياض والحلاوة عند ادراك الآخر  
 والاشياء اليه واعتراض الفاضل الشارح باننا نحكم على زيد بانه انسان وهو  
 حكم على جري فالحاكم يجب ان يدركها معا وتبين منه ان يكون النفس  
 هي مدركة لتلك الحركات المدركة للجزئيات والحجاب انها مدركة لهما ولكن  
 لا حد هما بالة وللآخر بغير آلة قال والذي يدل على ابطال القوى بالحس المشترك  
 على البصر نة اذا دقت طعاما ان الذائق ليس هي الدماغ ولو جاز ذلك لحاز  
 ان يقال هو بل العقب او الكعب واذا ابصرت شيئا فليست مبصرة له مرتين  
 احدهما بالعين والاخر بالدماغ والذي يدل على ابطال القول بالحس ان  
 انطباع ما يراه الانسان طول عمره من جزء من الدماغ يقتضئ اما اختلاط الصق  
 او انطباع كل واحد في جزء وهو في غاية الصغر والحجاب عن الاول انك ايضا  
 تجد الفرق بين الذوق وتخيل الذوق وتعلم ان تخيل الذوق ليس في  
 عنقك وعن الثاني انه استبعاد محض وذلك لقياس الامور بالذهنية  
 على الخارجية **قول** وايضا فان الحيوانات ناطقها وغير ناطقها يدرك  
 في المحسوسات الجزئية معاني جزئية غير محسوسة ولا متأدية من طرق الحيوان  
 مثل ادراك الشاة معنى في الذئب غير محسوس وادراك الكلبش معنى في النحلة  
 غير محسوس وادراك جزئيات حكمه به كالحكم الحسن بما يشاهده فعندك  
 قوة هذا شأنها وايضا فعندك وعند كثير من الحيوانات العمق قوة تحفظ  
 هذه المعاني بعد حكم الحاكم بها غير الحافظة للصورة **قول** هذا بيان  
 اثبات الوهم والحال فظما الوهم بقوة يدرك الحيوان بها معاني جزئية لم يتبادر  
 من الحواس اليها كادراك العداوة والصداقة والموافقة والمخالفة من اشياء  
 جزئية فادراك تلك المعاني دليل على وجود قوة تدركها وكونها مما لم يتبادر  
 من الحواس دليل على مغايرتها للحس المشترك ووجودها في الحيوانات



الجرح دليل على مغايرتها للنفس الناطقة وقد يستدل على ذلك ايضا بالانسان  
 سراجا يخاف شيئا يقضي عقله الامن منه كالموت وما يخاف عقله فهو غير  
 عقله واما الحافظ فانها وبیان مغايرتها لسائر القوى كما مر وما في الكلب  
 ظاهر اما قول الفاضل الشارح الصداقة التي بيني وبين ولدي كلية فيجاب  
 بان يقال حب انها كلية ولكن الكلي لا بد له من شخص جزئية وكلامنا في جزئية  
 الصداقة الكلية وايضا الاستيناس الذي يدركه الشاة من صاحبها في وقت  
 ما بعينه جزئي مدرك بغير العقل وكلامنا في مثله **قول له ولكل**  
**قوة من هذه القوى آلة حسيانية خاصة واسم خاص** فالاولى منها هي المسماة  
 بالحس المشتق ووبطاسا وآلتها الروح المصوب في مبادئ عصب الحس لاسيما  
 في مقدم الدماغ والثانية المسماة بالمصورة والخيال وآلتها الروح المصوب  
 في البطن للمقدم لاسيما في جانب الاخير **قول** ذكر علماء التشريح ان الحامل  
 لقوة الشم رائد فان شبيهها ان يكتفى بالثبات من مقدم الدماغ قد فارقا ليد  
 الدماغ قليلا ولم يلحقهما صلابة العصب والحامل لقوة الابصار الروح الاول  
 من الارواح السبعة التي هي الاعصاب النابتة من الدماغ وهما مجموعتان  
 مختلفتان فتفرقان الى العينين والحامل لقوة الذوق وهو الشعبة الرابعة  
 من الزوج الثالث الذي منبته الحس المشتق كبدن مقدم الدماغ ومؤخره  
 من لدن قاعه الدماغ وينفذ هذه الشعبة في ثقبه في الفك الاعلى الى اللسان  
 والحامل لقوة السمع هو القسم الاول من قسمي الزوج الخامس الذي منشأه  
 خلف الزوج الثالث ومنبت هذا القسم بالحقيقة هو الجزء المقدم من الدماغ  
 والحامل لقوة اللمس سائر الاعصاب خصوصا الخاغية فتبين من هذان  
 مبداء اعصاب الحواس الاربعة هو مقدم الدماغ ومبداء اعصاب اللمس هو  
 الدماغ والخاغ الذي مبداءه الدماغ ايضا واكثرها خاغية لذلك  
 قال الشيخ ان آلة الحس مشترك هي الروح المصوب في مبادئ عصب الحس  
 لاسيما في مقدم الدماغ ولم يقل مطلقا في مقدم الدماغ فان الحس مشترك كراس  
 عين تشعّب منه خمسة اعشار كان الروح المصوب في البطن المقدم

هي آلة للحس المشترك والخيال لأن ما في مقدم ذلك البطن بالحس المشترك  
 إخص وما في مؤخره بالخيال إخص وإنما يتأدى الإشارات الحسية من الحواس  
 بواسطة الأرواح التي في الأعصاب التي التي في جواربها المتشعبة بالروح المصنوب في البطن  
 المقدم والغا ضل الشارح فسر الشاذية بأن ليس بالكميات المحسوسة في الأعصاب بل  
 آلة للحس المشترك ثم اشتغل ببيان الاستبعاد والتشبيه الوارد على تفسيره  
 والتأدية هم ما استعدا به عن انفسهم بواسطة الروح المصنوب الى كل حاسة  
 وبواسطة الروح الذي صدر عن المشترك للجميع مثل جميع الحواس واتصال  
 الأعصاب ليس لتفصيل طرق نبيه في الكميات فان الكميات لا يتقل من  
 موضوعها فمما في انفسه ليس متأخر عن ملاقات الحواس للحس بل بزمان ينقطع  
 فيه تلك الاسماء بل هي لا اتصال الا بالروح بعد واحد مجتمعة في موضع بعيدا  
 الاحساس وباقي كلام الشيخ ظاهر في الآلة والثالثة الواهمة والتهال الدماغ كله  
 اذ كان الإخص بينا غير التجويف الأوسط **قول** قال الشيخ في الشفاء في حفة  
 التسمية الدائمة بالوهم هي التسمية الحاصلة في الحيوان حكما ليس فصلا كالحكاية  
 العقلي ولكن حكما تخييليا مقرونا بالجزئية وبالصورة الحسية وعنه يصدر  
 أكثر الافعال الحيوانية التي هي حكاية قول فكون الدماغ كله ألتها هو كونه  
 مصدرا لكثير الافعال المتعلقة بالروح الدماغ في الحيوان وإخصاص التجويف  
 الأوسط به لاستخدامه التخيلة على ما ينبغي ولهذا السبب ايضا قدم ذكرها على  
 ذكر التخيلة **قول** ويجوز مها فيها قوة رابعة لها ان تركيب وتفصل ما يليها  
 من انصافها الحادثة عن الحس والمعاني المدركة بالوهم وتركيب ايضا الصور بالمعاني  
 وتفصلها عنها ويسمي عند استعمال العقل مفكرة وعند استعمال الوهم تخيلة  
 وسلطانها في الجزء الاول من التجويف الأوسط وكانها قوة ما للوهم  
 وبسطة الوهم للعقل **فتش** ل معناه واخوه المسداد  
 من الخدمة ان الوهم تصبغ بواسطة في المدركات ويتركب بذلك  
 المتصورات ادراكها قال الغاضل الشارح ان كان هذه القوة  
 انحرافا كان الشيء الواحد مدركا ومتصفا وان لم يكن لها

أدرك مع أنها تقتصر على التركيب والتفصيل بطل هو لهم القاصي على الشيعيين  
لا بد وان يحضره المقضى عليهما وأيضا استخدام الوهم أياها تصرفت فيها فاذن الوهم  
مدركا وتصرفت معاً والكتاب عن الأول ان هذه القوة ليست بمدركة وتصرفت  
في شيتين يقتضى حضورهما لا ادراكهما لا يجب ان يكون كل  
حاضر متصرف فيه مدركا وعن الثاني ان الشيء الواحد يمكن ان يكون مدركا  
ومتصرفا من وجهين مختلفين أحدهما بحسب ذاته والاخر بحسب الآلة او كلا  
بحسب الشين **قوله** والباقية من القوى هي الذاكرة وسلطانها في  
حين الزوال الذي في التجويد الأخير وهو أنها **أقول** هذه هي القوة  
الخامسة وهي حافظة المعاني ومعبنة لهم بالحفظ ويسيرها قوم ذاك فان الذكر  
لا يتم إلا بها قال الفاضل الشارح حفظ المعاني مفاخر لا سترجاها بعد من والهما  
فان وجب ان ينسب كل فعل الى قوة وجب ان يكون القوى ستر هذا  
ذكره في القانون بهذه العبارة وههنا موضع نظر فلهذا في ان  
مسل القوة الحافظة والمتذكرة المسترجعة لما غاب عن الحفظ من  
مخزونات الوهم قوة واحدة أم قوتان ولكن ليس ذلك مما يلزم الطبيب  
فههنا المبحر بالتأثير مطلقا وقال في الشفاء وهذه القوة يعني الحافظة  
ليس أيضا متذكرة فتكون حافظة لصيانتها ما فيها ومتذكرة بسرعة  
استعدادها للاستنبات المعاني والتصور لها مستقيمة أياها إذا فقدت فذلك  
إذا قبل الوهم بقوته المتخيلة الى مخزونات الحافظة فجعل يعرض واحدا  
واحدا من الصور الى آخر قوله وهذا يدل على انها هي الذاكرة  
ولكن باعتبار آخر الحق ان الذكر ملاحظة المحفوظ فهو مركب  
من ادراك شيء لشيء ادرك في وقت آخر وحفظ على ما صرح به الشيخ في آخر  
هذا النمط والاسترجاع طلب تلك الحافظة بالفكر فاذن الذاكرة  
ليست هي قوة بسيطة بل هي مبدأ فعل يتركب من افعال قوتين مدركة  
وحافظة والمسترجعة مبدأ فعل يتركب من افعال ثلاث قوى متصرفه  
في مدركة وحافظة وههنا بحث اخر وهو ان الفاضل الشارح ذكر ان الشيخ قال

في الشفاء في آخر الفصل الاول من المقالة الرابعة من الكلام في النفس في  
 يشبه ان يكون القوى الوهمية هي بعينها المفكرة والتخيلة والمتحركة  
 وهي بعينها الحافظة فيكون بذاتها حافظة ونجركاتها وانما لها متخيلة  
 ومتحركة فيكون تخيلة فيما يعمل في الصور والمخاطبة ومتحركة فيما يلتقي اليه  
 عملها اقوالها الحافظة فهي صورة خزانة هذه حكايا الفاظه ذلك يدل على ضلالتنا  
 في امر هذه القوى اقوال قدام الشيوخ ايضا قيل كلامه هذا متصلا به وهذه  
 القوة المركبة بين البصيرة والصورة وبين الصورة والمعنى وبين المعنى  
 والمعنى هي كانهما القوة الوهمية بالموضع لا من حيث يحكم بل من حيث  
 يعمل ليصل الى الحكم وقد جعل مكانها وسطه الدماغ ليكون لها اتصال بخزانة  
 المعنى والصورة وهذا حكم صريح بان حامل المتصفة والوهمية عضو واحد  
 ومذهب ان القوة الواحدة بالالة الواحدة لا يفعل فعلين مختلفين فاذن  
 صمد وفعلين مختلفين هما الادراك والتصرف من مصدر هو جسم واحد  
 يدل على اشتغال ذلك الجسم على توتين مختلفتين قطعا وهذا شيء لا يمكن ان  
 يذهب على مثله فاذن ليس مرادة من قوله الوهمية هي بعينها المفكرة  
 والتخيلة والمتحركة ان جميعها بالذات واحدة وكيف والمتحركة  
 التي هي الحافظة على ما ذكره من قبل لا شك في انها هي الخزانة التي وضعها  
 مؤخر الدماغ وليست بالاتفاق هي الوهمية بالذات بل مواد الشئ من ذلك  
 ان المبدأ الذي ينسب اليه التخييل والتفكر والتذكر والحفظ هو الوهم كما  
 ان مبدأ الجميع في الانسان هو الناطقة فذلك جعله رئيسا كما على  
 القوى الحيوانية قوله فانه اهدي الناس الى القضية بان هذه هي  
 الالات ان الفساد اذا اخص بتجويف او رث الآفة فيه اقوال هذا استدلال  
 متعلق بالطب على كون هذه الاعضاء موضع هذه القوى والطبيب لا يميز  
 بين المدرك والحافظ ولا يفرق بين اثبات الوهم ايضا يميز هذه التميزات  
 الحكيم والقوى عند الاطباء تلك تخيال الله البطن المقدم وفكر الله البطن  
 الاوسط المسمى بالدونة وتذكر الله البطن الاخير قال الفاضل المشاهر

هذه الحكمة لا تدل على كون هذه القوى في هذه الاعضاء لانها لا يمكن ان يكون  
 مفارقة او قائمة ببعضها وانما تختلف فعالها باختلال هذه المواضع لانها  
 آلاتها فان اعمال العاقلة تختلف باختلال الدماغ واقول ان الشيخ لم يثبت  
 بهذا الاستدلال الاكبر انها آلات لهذه القوى ولم يتعرض لكونها  
 قائمة بالارواح المحصورة في هذه الاعضاء او لشيء اخر لانه بحث  
 الخرق في تقدير اعتبارها في حكمة الصانع تعالى ان تقدم الافيض الخرق في  
 ويؤخر الافيض للروحاني ويقعد المتكبر فيهما حكما واسترجاعا للمثل  
 التسمية عن الجانبين عند الوسط اعظمت قدرته **اقول** هذا تأكيد  
 لتخصيص الاعضاء لما ذكرته بهذه القوى ما اخذ من الغاية فانها تفيد في  
 منافع الاعضاء على ما يذكر في الطبيعى والطب وفيه تنبيه على العناية  
 الالهية المقتضية لهذا الترتيب اللطيف وفي نسبة الاشياء الى الخيالية الى الجسم  
 دون الجسم ونسبة المثل الوهمية الى الروح دون النفس والعقل استعارة  
 لطيفة ومعناه ظاهر قال الفاضل الشارح الاستدلال بكون المحس الظاهر  
 في مقدم الرأس والوجه على وجوب كونه المحس المشترك والخيال  
 هناك في حكمة الصانع مع انه غطابى غير مستمر لان السمع واللمس  
 في مؤخر الرأس والدوق في وسطه فليس جعل المحس المشترك والخيال في  
 مقدمه ليكون الابصار والشم هناك باولى من ان يجعل في مؤخره  
 مع ان احتياج الحيوان الى اللسان اكثر واقول الشيخ فان ذكره قبل  
 هذان آلة المحس المشترك هو الروح المصبوب في مقدم الدماغ لضعفه  
 في هذا الموضع لم يجعل كونه المحس المشترك هناك بكون المحس انما هو  
 هناك صريحا بل ذكر فائدة الترتيب وانما ان سلمنا انه على ذلك كدخ  
 فقول هذا الفاضل ان السمع في مؤخرة الدماغ نظر لان الشيخ فكر في الفصل الثاني من  
 المقالة الثانية عشرة من الفن الثامن في الحيوان من الشفاء بهذه العبارة  
 ولين مقدم الدماغ لان اكثر عصب المحس وخصوصا الذى للبصر والشم  
 ينبت منه لان المحس طليعة والطليعة الى جهة للقدم اولى وذكر في الفصل

الذى يتلوه بعد ذكر القسم الاول من الترويض الخامس في الاعضاء الدماغية بهذه  
 العبارة وهذا القسم منبته بالحقيقة من اجزاء القدم من الدماغ وبه يصح فهم  
 حكمية كلامه واذا كان حال العصب السمع المتأخر عن الذوق هذه فاعلم ان ذلك  
 واما اللبس فلما كان اكثر اعصابه متفاعلية للنفعة المذكورة في كتب التشريح لم يكن حقا  
 يبرأ من الدماغ اكثر من تعلقه بمقدمة فاذن تعلق الحواس الظاهرة بمقدم الدماغ اكثر  
 على الاطلاق ولجهة التي اقامها الفاضل الشارح على ان النفس هي مدرجة  
 لجميع الاعداكات بانها حاكمية ببعض المدرجات على بعض وختم بها الفصل  
 فهي خالية عن الفائدة لانهم معترفون بذلك الا انهم يذهبون الى انها مدرجة  
 للمعقولات بالذات والحسوسات بالالات وان تقدم ذكر ذلك مرارا فلا فائدة  
 في التكرار **اشارته** واما نظير هذا التفصيل في قوى النفس الانسانية على

سبيل التصنيف فهو ان النفس الانسانية التي لها ان يعقل جوهره قوى  
 وحالات **اقول** يريد ذكر القوى التي تخص الانسان بها وانما قال على  
 سبيل التصنيف لان القوى الحيوانية المذكورة كانت متباينة بالذات  
 لكن لها مبادئ احوال مختلفة وكان على سبيل التقويم وهذه عين  
 متباينة بالذات لكونها متعلقة بذات واحدة مجردة وانما يختلف  
 بحسب الاعتمالات التي هي بالقياس الى تلك الذات عوارض وكانها  
 اصناف والكمالات المذكورة ههنا هي الكمالات الثانية وهي افعال هذه  
 القوى **قوله** فمن قواها ما لها بحسب حاجتها الى تدبير البدن وهي القوى

التي يخص باسم العقل العلي وهي التي تستنبط الى الحب ونبينا حبيب ان يفعل  
 من امور الانسانية جزئية ليتوصل بها الى اعراض اختيارية من مقدمات  
 ان لوية وثائفة وتجريبية وباستعانة بالعقل النظري في الرأي الكلي الى ان يتصل  
 به الى الجزئي **اقول** قوى النفس ينقسم بالقسم الاول الى ما يكون  
 باعتبار تأثيرها في البدن الموضوع لتصرفاتها مكملة اياه تأثيرا  
 اختياري او الى ما يكون باعتبار تأثيرها عموما فوقها مستعملة في جوارها  
 بحسب استعدادها ويسمى الاول عقلا عمليا والثانية عقلا نظديا والعقل

يطلق على هذه القوى بالاشتراك الاسم وتنبأ بهما والتنبؤ بهما بالاولى لانها  
 اظهرت الشرح في الحصول الاختياري الذي يختص بالانسان لا يتأدى الا بالادراك  
 ما ينبغي ان يعمل في كل باب وهو ادراكه في كل مستند من  
 مقدمات كلية اعلمها وتجريبية او ذميمة او ظنية يحكم بها العقل النظرية  
 وليست لها العقل في العمل في تحصيل ذلك الرأي الكلي من غير ان يختص بحزب  
 دون غير من العقل العمل يستعين بالنظر في ذلك ثم انه يتنقل من ذلك باستعمال  
 مقدمات جزئية او محسوسة الى الرأي الجزئي الحاصل فيعمل بحسبه ويحصل  
 بجملة مقاصده في معاشه ومعاذة قوله ومن قواها ما لها بحسب حاجتها  
 الى تكميل حيورها عقلا بالفعل فاولها قوة استعدادية لها نحو العقول  
 وقد تسميها قهرم عقلا هي الاشياء والشكلات ويتلوها قهرم اخرى تحصل لها عند  
 حصول العقول الاول لها فتنبأ بها لاكتساب النوان اما بالقوة وهي الشجرة  
 التي تونة ان كانت ضعيفة او بالحدس فهي خربت ايضا ان كانت اقوى من ذلك فتعسى  
 عقلا بالملكة وهي الزجاجة والشريفة البالغة منها قوة قدسية يكاد يرتها ايضا  
 ثم يحصل لها بعد ذلك قوة وكمال اما الكمال فان يحصل لها العقول بالفعل فتشاهد  
 متمثلة في الذهن وهو نوع على نوع وما بالقوة فان يكون لها ان يحصل العقول اكتساب  
 المفروض عنه كاشاهد متى شئت من غير افتقار الى اكتساب هو المصباح  
 وهذا الكمال يسمى عقلا مستفادًا وهذه القوة يسمى عقلا بالفعل والذي يخرج  
 من الملكة الى الفعل التام ومن الهيولى ايضا الى الملكة فهو العقل الفاعل  
 وهو النازر **اقول** وهذه اشارة الى قوى النفس النظرية بحسب مراتبها في  
 الاستكمال تلك المراتب ينقسم الى ما يكون باعتبار كونها كاملة بالقوة  
 الى ما يكون باعتبار كونها كاملة بالفعل والقوة مختلفة ايضا بحسب  
 الشدة والضعف فمبدأها كما يكون للطفل من قوة الكتابة ووسطها  
 كما يكون للاممي المستعد للتعلم ومنتهىها كما يكون للقادر على الكتابة الذي  
 لا يكتب ولهذا ان يكتب متى شاء فقوة النفس المناسبة لمرتبة الاولى تسمى عقلا  
 هيولى لا تشبهها اياها ح بالهيولى الاولى الحالية في نفسها عن جميع

الصور المستعدة لقبولها وهي **أصول** لجميع الفخا ص النوع في مبادئ  
 فطرية تهيئ وقوتها للناسبة المرتبة المتوسطة تسمى عقلا بالملكة وهي  
 ما يكون عند حصول العقولات الأولى التي هي العلوم الأولية بحسب الاستعداد  
 لتفصيل العقولات الثانية التي هي العلوم بالملكة نسبة وقوتها للناس  
 يختلف في تحصيلها فمنهم من يحصلها بشوق ما لنفسه اليها يبعثها  
 على حركة فكرية شاقة في طلب تلك العقولات وهو من اصحاب الفكرة  
 قهريهم من يظفر بها من غير حركة اما مع شوق او لا مع شوق وهو من اصحاب  
 الحدس ويتكش مراتب الصنفين وصاحب المرتبة الاخيرة ذو قوة قدسية  
 سيحوي اثباتها قوما قوتها للناسبة المرتبة الاخيرة فيسمى عقلا بالفعل وهي  
 ما يكون عند الاقتدار على استحصان العقولات الثانية بالفعل متى شاء بعد  
 الاكتساب بالفكر والحدس وهذه قوة للنفس وحضور تلك المعقولات  
 كمال لها وهو المسمى بالعقل المستفاد لانها مستفادة من عقل فعال  
 في نفوس الناس يخرجها من درجة العقل الحيواني الى درجة العقل المستفاد  
 فان كل ما يخرج من قوة الى الفعل فانه يخرجها غيرها وقياس عقول الناس في  
 استفادة المعقولات الى العقل الفعال قياس ابصار الحيوانات في مشاهدة  
 الا لى ان الى الشمس وفي بعض نسخ الكتاب يوجد هكذا وان كانت اقوى  
 من ذلك فتسمى عقلا بالملكة مع الواو والعاطفة والفاضل الشاكر لذلك  
 جعل العقل بالملكة مرتبة بعد الفكر والحدس وقيل القوة القدسية وذلك  
 سهو منه ليشهد به سائر كتب الشيخ وغيره منشاء هذا السهو هو وجود  
 الواو والمذكورة الفاصلة بين قولاه ان بالحدس فهو رتبة ايضا وبين قول  
 ان كانت اقوى وهي رائدة للحقها الناسخون خطاء والتقدير اتصال  
 الكلامين وليس قولاه فيسمى عقلا بالملكة جوا بان قولاه ان كانت اقوى بل عطفا  
 على قولاه فتهيلا لاكتساب الشواذ لان المسمى بالملكة هو العقل المتوسط  
 بين الحيواني والذي بالفعل واذا انقر هذا فنقول لما كانت اشتارة المترتبة  
 في التمثيل الموردي في التنزيل لمول الله تعالى وهو قوله **ع**



الله مستوفى السموات والأرض مثل نور كشمسكوه فيهما مصباحا للضياء  
في الزجاجة الزجاجية كأنها كوكب دري يوقد من الشمس مباركوه من شوقه  
لاشرفية والاعزمية يكاد زعمها يضئ ولو لم تفسد في نار على نور يهد  
لنور من شمس ونضرب الله الأمثال للناس الآية مطابقة لهذه المراتب  
وقد قيل في الخبر من عرف نفسه فقد عرف ربه نفس الشيف تلك الإشارات  
لهذه المراتب فكانت الشكالة شبيهة بالفعل الهوي لأن كونها مظلمة وذاتية  
للنور على التساوي لا اختلاف السطوح والقطب فيها والزجاجة ما لعقل بالملكة  
لأنها شفافة في نفسها قابلة للنور اتم قبول والتجربة التي تارة بالفكرة لكونها  
مستعدة لأن تصير قابلة للنور بذاتها لكن بعد حركة كثيرة وقب واليهت بالحد  
لكونه اقرب الى ذلك من التي تارة والذي يكاد زعمها يضئ ولو لم تفسد في نار بالقوة  
القدسية لأنها يكاد يعقل بالفعل ولو لم يكن شيء يخرجها من النور الى العقل ونور  
على نور بالعقل المستفاد فان اصوله المعقولة تنور النفس القابلة لها نور آخر والنفس  
بالعقل بالفعل لا يذنبه من غير حثيج الى نور يكتسبه والنار بالعقل الفعال لا الصالح  
تشغل منها قال الفاضل شارح وانما قدم العقل المستفاد على العقل بالفعل لأن  
ملكة الكتابة لا يحصل الا بعد حصولها بالفعل فالعقل المستفاد متقدم في الوجود على  
حصول القوة المسماة بالعقل بالفعل وان ذلك وان كان بحسب الوجود كما ذكره  
لكن العقل المستفاد هو الغاية القصوى وهو الرئيس المطلق الذي يجده ما يتقدمه  
من القوى الانسانية والحيوانية والنباتية **قلبه** لذلك تشتهى الا ان  
ان تعرف الفرق بين الفكرة والحج من واستمع ما الفكرة فهي حجة ما  
للنفس في المعاني مستعينة بالتخييل في اكثر الامور تطالب بها الحد الاوسط و  
ما يجري مجراه ما يصاريه الى العلم بالمجهول حالة فقدان استعراض الخبرات  
في الباطن وما يجري مجراه فرما تأدت الى المطلوب وربما انبت واما الحد  
فهو ان يتمثل الحد الاوسط في الذهن دفعة اما عقيب طلب وشوق من غير  
حركة واما من غير شتيق حركة ويتمثل معه ما هو وسطه وفي حكمه **اقول**  
لما ذكر ان النفس يتقل من المعقولات الاولى الى الثانية اما بالفكر

اى بالحدس ايراد ان يعرفهم الفخيم الفرق بينها فتقوله في تعريف الفهم  
 ان النفس مستغنية بالتخيل في اكثر الامور اشارته الى ان الفكر يكون في الجزئيات  
 اكثر لانها في الكليات يكون مستغنية بالتفكر وهما معاً ثمران بالاعتبار  
 كما من وقوله استعراضا للخرقون في الباطن اشارته الى الصور والمعاني الخفية  
 في الخيال والذاكرة وقوله وما يجرى مجرا اشارته الى الصعود العقلي  
 فالفكر حركة في المعاني من المطالب يطلب بها مبادئ تلك المطالبات كالحديث  
 الوسطى وغيرهما فبما انتسب ورجا تأدت ويترافا تأدت بحركة اخرى  
 من الحد والوسطى الى المطالب واما الحدس فهو ظرف عند الالتفات الى المطالب  
 بالحد والوسطى دفعة وتمثل المطالب في الذهن مع الحد والوسطى كذلك  
 من غير الحركة المذكورتين سواء كان مع شوق او لم يكن واشار الشوق  
 بقوله ان يتمثل الحد الاوسط دفعة الى عدم الحركة الاولى وتقبوله ويتمثل  
 معه ما هو وسطه الى عدم الحركة الاولى وتقبوله ويتمثل معه ما هو وسط  
 له الى عدم الحركة الثانية وقوله او في حكمه اشارته الى ما يتمثل مع المطالب  
 من العلوم المتصلة به فالفرق بين الفكر والحدس اولا بامكان الابدان كالمكان  
 الا ان الفكر المنبث لا يكون مقاديرا الى علم ولا حل ذلك ربما لا يسمى فكرا  
 اى هو غير الفكر المذكور في الفصل المتقدم وثانيا بوجوه الحركة  
 وعدمها وهذا هو الفرق الصحيح بين الفكر والحدس المستعملين في هذا الموضع  
 والفاضل الشارح جعل الحركة الثانية مشتركة بينهما وخص الاولى بالفكر  
 دون الحدس وقال الحدس هو ان يقع الحد الاوسط في الذهن اولا ثم  
 ينساق الذهن منه الى المطلوب ثم يقسمه الى ما يقتضيه بشوق فيقدم الشوق  
 بالمطلوب على الشوق بالاوسط والى ما يقتضيه به فيدأ أخرجه وذلك خط يتمثل  
 مع مخالفة المتن على التناقض الصريح **اشارته** في تلك لتنتهي ان تعرف  
 زيادة دلالة على القوة القدسية وامكان وحيدها فاستمع السبب تعلم  
 ان الحدس وجوده وان للناس فيه مراتب وفي الفكر فمزم عنى لا يعود  
 عليه الفكر بلادة ومنهم من له فطانية الى حد ما ويستمتع بالفكر ومنهم

من هو اتفق من ذلك وله اصابة في العقولات بالحدس وتلك الثقافة غير  
مقتضية في الجميع بل ربما قلت وربما كثرت وكما انك تجد جانب النقصان  
مفتوحا الى عديم الحدس فانفق ان الجانب الذي يلي الزيادة يمكن انتهائه الى غني  
في اكثر احواله عن التعلم والفكرة **اقول** يريد بيان امكان وجود التقوى القدسية  
وتقريره ان الحدس والفكر مراتب في التادية الى المطلوب بحسب الكيف والكم  
واما بحسب الكيف فالسرعة التادية وبطؤها واما بحسب الكم فلكثرة عددها  
وقلته والاوّل يكون في الفكرة اكثر لاشتمالها على الحركة والثاني  
يكون في الحدس اكثر لتعددّه عن الحركة ولان الحدس انما يكون لقوة من  
النفوس وتلك المراتب حدان نقصان وكمال وحدان نقصان هوان يلبث جميع  
افكار النقص عن مطالبه وحدان الكمال هوان يحصل تشخص ما ما يمكن ان يحصل  
لغوه من العلوم بحسب لكمه دفعة او قريبا من ذلك بحسب كيف على وجه يقضي  
على الحدود الوسطى لا تقليدي ولما كانت طرفي النقصان مشاهدا فظهرت  
الكمال ممكن الوجود وما في الكتاب ظاهر **اشارة** فان اشبهت ان تن ادعى  
الاستبصار فاعلم انك سنبين لك ان المرسم بالصورة المعقولة مناشي غير  
جسم ولا في جسم وان المرسم بالصورة التي قبلها قوة في جسم او جسم **اقول**  
ين يد اثبات العقل الفعال وبيان كيفية افاضة العقولات على النفوس الانسانية  
ولما تقدمت اشارة الى ذلك بانه هو الذي يخرج النفوس من القوة الى الفعل  
اقدم هذا الفصل لزيادة الاستبصار ولما كان المطلوب مبنيا  
على مقدمتين هما ان كل ما ينقسم فيه صور معقولة فهو ليس  
بجسم ولا حسيما في وان كل ما ينقسم فيه صورة محسوسة او متعلقة  
بها فهو جسم واما قوة في جسم ولم يبينها بعد فذكرها واحال  
بيانها على ما سيبأت في ثم شرع في تقرير الحجة وهو ان يقال ادراك الشيء وحي  
صورته في المدرك على ما من والذ هو ل عنه مع امكان ملاحظته هو  
عدم ما لتلك الصورة فيه لا من كل الوجود بل مع امكان وجودها  
اي وقت شاء والنسيان عدم مطلق لها فيه فان الوجود معه انما يتحصل

بتجشم كسب جديد كما كان في اول الامر فهنا شئ غير المدرك حافظ  
 للمدرك يكون الصورة حالة الذهول موجود في فيه وحالة النسيان غير  
 موجودة فيه والا فكان الذهول والنسيان واحدا اما القوى الجسمانية  
 فقابلة للتقسمة الى جزئين يكون احدهما مدركا والاخر حافظا لكون  
 الاحياء قابلة للتجزئة واما العاقل فلا يقبل الانقسام لما سياتي فاذا نوجب  
 ان يكون شئ غيرهما بالذات يرسم فيه المعقولات ويكون هو حيزاته  
 حافظة لها وذلك الشئ لا يمكن ان يكون حيزا او جسمانيا لا متنازع  
 ارتسام المعقولات فيها ولا يمكن ان يكون نفسا لان النفس من حيث  
 هي نفس لا يكون المعقولات منسمة فيها بل بالقوة فاذا ههنا موضع ترم  
 بصورة جميع المعقولات بالفعل ليس بجسم ولا بنفس وهو العقل  
 الفعال **فقوله** وانت تعلم ان شعور القوة بما تدركه هو ارتسام صورة  
 فيها **اقول** تذكير بما ذكره من قبل **وقوله** وان الصورة اذا كانت  
 حاصلة في القوة لم تنب عنها القوة **اقول** اشارة الى حال حصول  
 الادراك بالفعل **وقوله** ارايت القوة ان لا يتغيرها شعور ودتها والتفتت اليها  
 هل يكون قد حدث هناك غير تمثلها فيها **اقول** بيان لكون الذهول  
 مشتتلا على نزوال ما فان العاودة الى الادراك يقتضي تجديد تلك الصورة  
**وقوله** فيجب اذن ان يكون الصورة المعينة عنها قد زالت عن المدركة  
 نزولا ما ينتجة لذلك **وقوله** واما في القوة الوهمية التي هي في الحيات  
 فقد يجوز ان يكون يقع هذا السؤال على وجهين احدهما ان يزول عنها وعن  
 قوة اخرى ان كانت كالخزانة لها والثاني ان تزول عنها وتحفظ في قوة اخرى  
 هي لها كالخزانة لها وفي الوجه الاول لا تعود للوهم الا بتجشم كسب جديد  
 وفي الوجه الثاني قد يعود ويلوح له بمطالعة الخزانة والاكتفات اليها فحين  
 تجشم كسب جديد ومثل هذا قد يمكن في الصورة الخيالية المستحفظه  
 في قوى جسمانية فيجوز ان يكون الحزن لها منافي في قوة عضوا وهو  
 عنها لقوة في عضوا اخر لا احتمال احبا منا وقوى احبا منا الجزى **اقول** اشارة

الى ما قربناه من امر القوة الحسية وقوله ولعله لا يحول فيما ليس حجابا بل  
 بل نقول انما نحن نجد في المعقولات نظيرها تين الحالتين واعني فيما يذهل  
 عنه ثم يستعاد لكن الجوهر المتقسم بالمعقولات كما يبين لك غير حجابي ولا  
 منقسم فليس فيه شيء كالمتمصق وشي كالخزاة ولا يصلح ان يكون هو كالمتمصق  
 وشي من الجسم وقوة كالحزاة لان المعقولات لا يرسم في جسم اقول اشارت  
 الى حال القوة العاقلة واحتياجها حافظة وقوله فبقى ان ههنا شيئا خارجا  
 عن جواهرنا فيه الصورة المعقولة بالذات اقول نتيجة ذلك وانبات  
 الجوهر المنفارق واراد بالخروج عن جواهرنا مباثنته لذواتنا بالذات وانما  
 قال عن جواهرنا ولم يقل عن جسمنا لان الخارج عن الجسم لا يكون مغايرنا  
 وقوله اذ هو جوهر عقلي بالفعل اقول اشارة الى ان ارتسام المعقولات  
 بالفعل فيه انما كان لانه جوهر جوهر عقلي بالفعل لان الجسم لا يمكن ان يرسم  
 فيه لانه جوهر غير عقلي والنفس لم يمكن ان يرسم فيها لانها جوهر عقلي  
 لا بالفعل بل بالقوة وفقوله اذ انما تعبر بين نفوسنا وبينه اتصال فارتسم  
 منه فيها الصورة العقلية الخاصة بذلك الاستعداد الخاص لاحكام خاصة  
 اقول اشارة الى تخصيص بعض الصور المرتسمة فيه بان يصير النفوس مدركة  
 لها وان سائرها والاحكام الخاصة هي علل الاستعداد الخاصة من الحركات  
 الخيرية السابقة للعدة لاحكام الكليات المتناسبة المتأدية الى المدرك  
 الكل قوله واذا عرضت النفس عنه الى ما يل العالم الحدتي او الى صورة اخرى  
 التي تمثل الذي كان او لا كما المرأة التي كانت يجاذى بها جانب القدس  
 قد اعرض بها عنه الى جانب الحق والى شيء اخر من امور القدس اقول  
 اشارة الى حالة الذهول وسدده وتمثل بالمرأة لانها من الجبائيات اشبه  
 شيء بالنفس المستقبضة عن المحركات قوله وهذا انما يكون ايضا  
 فلاكتسب ملكة الاتصال اقول اشارة الى السبب الذي به يختلف  
 حالنا الذهول وهو النسيان وذلك لان النسيان في القوى الجبائية انما كان  
 للزوال الصورة عن الحافظة وههنا لا يمكن ان يزول شيء عن العقل الفعال

الاختلاف ههنا ان الذي هو الانما يكون مع كون النفس ذات هيدثة يتمكن  
 بها من الاتصال بالعقل الفعال في مشاهدة ما انحصر بها عن العقولات المترتبة  
 فيه وتلك الهيئة هي ملكة الاتصال والنيان نزوال تلك الملكة عنها  
 واعتداد ذات الفاضل بالشارح مكرلة قد سبقت الاشارة اليها والى اجوبتها  
 الا فتولة هذا الكلام دل على وجوب سبب يفيض العلوم على النفس ليريد على  
 كون ذلك السبب مجردا عالمافان كل موش في شئ لا يجب ان يكون موصوفا  
 بذلك الا ان العقل الفعال ايضا الذي هو عندهم علة لحدوث الاولات  
 والصورة والمقادير مع عدم اتصالها بها والجواب عنه ان العلة المذكورة دلت  
 على تجريدية وسيأتي البرهان على ان كل مجرد عاقل على ان ملاحظة النفس  
 للعقولات بعد ذلك هول عنها مشاهدة اياها دليل على كونها موجودة  
 بالفعل فيما هو حافظ لها استدلال هذا الاتصال علة قوة بحدثة  
 هي العقل الحيواني وقوة كاسية هي العقل بالملكة وقوة تامة الاستعداد  
 لها ان يقبل بالنفس الى جهة الاشراف متى شاءت بملكة متمكنة وهي  
 المسماة بالعقل بالفعل اقوال لما ظهر ان العلة الفاعلية بحصول صور  
 المعقولات في النفس هي العقل الفعال والعلة القابلة هي النفس بشرط  
 ان يحصل لها ملكة الاتصال به اراد ان يشير الى العلة الموحدة لهذه الملكة في  
 النفس التي هي استعدادها لقبول تلك الصورة ولا شك ان الاستعداد انما  
 يحدث شيئا فشيئا حتى يتم فاذا نبتغي ان يكون علة ايضا كذلك بلزائه وقد  
 مر ذكر قوى النفس المتترتبة المتجددة التي هي العقل الحيواني والعقل  
 بالملكة والعقل بالفعل فاشار ههنا الى ان العلة البعيدة هي الاولى منها  
 وهي الاستعداد العام الانساني والمتوسطة هي الثانية وهي كاسية  
 الاتصال لاشتمالها على العلم بالمعقولات الاولى التي هي مبادئ المعقولات  
 الثانية والقريبة هي الثالثة وهي المقضية للملكة المذكورة وانما يتم  
 الاستعداد بها وبمشية النفس اللتين يجب حصول الصورة معهما اقول وهذا  
 يدل على ان العقل بالملكة متوسطة بين العقل الحيواني والعقل بالفعل

الذين الحواس والقوة القدسية **أشارة** كثرة تصرفات النفس  
في الخيالات الحسية وفي المثل المصنوعة اللتين في المصنوعة والذاكرة  
بما تستخدم القوة الوهمية والمفكرة يكتسب للنفس استعدادا آخر هو  
مجرداتها عن الجسم والمفكر مناسبة ما بينهما تحقق ذلك مشاهد الحال  
وتأملها وهذه التصرفات هي المخصصات للاستعداد التام لصورة صورة وفوقه  
هذا التخصيص معنى عقلى اعنى اقول لما بدأ ذكر حصول الانصاف العقل  
في الفصل الماضى على سبيل الاقتال فاراد ان يعين ويفصل كيفية حصوله في  
هذا الفصل وهو على وجهين أحدهما ان تذكر تصرف النفس في الخيالات الحسية  
كخيال زيد وعمر وفي المثال المصنوعة كمثل هذه الصداقة وتلك الصداقة  
اللتين في المصنوعة والذاكرة لا على ان يدركها النفس ويتصرف فيها  
بذاتها فان النفس لا يدرك الجزئيات ولا يتصرف فيها بانفرادها بل باستخدام  
القوة الوهمية المدركة للجزئيات بذاتها المستخدمة للقوة للمفكرة  
للتصرف فيها بذاتها في المثل وباستخدام الحواس المشتركة مع ذلك في  
الخيالات فتكتسب النفس بتلك التصرفات اعنى التفكير في  
الأشخاص الجزئية استعدادا آخر هو قبول صورة الانسان وصورة الصداقة  
المجردتين عن العوارض المادية على الوجه المذكور قبوله عن العقل الفعلا  
للتفتش بهما مناسبة ما بين كل جزئياته تحقق ذلك مشاهد الحال  
وتأملها فاننا احسن الجزئيات تصوراتها ككليات وهذه التصرفات  
في الجزئيات هي المخصصات للاستعداد التام لحصول صورة صورة من  
الكليات المشتقة على تلك الجزئيات لان تلك الجزئيات لا ينتقل عن الجزئيات  
الى النفس بل يرتسم بها عن النفس الفعلا والوجه الثانى ان يفيد هذا  
التخصيص معنى عقلى كاجزاء المحدث والرسم كتصور المثلوم وما يشبه ذلك  
لمعنى عقلى كتصور المحدث والمرسوم واللازم وهذه حال التصورات المستفاد  
والتصديقات على قياسها واعتراضات الفاضل استأخر على ذلك لما كان  
ظاهرة الفساد عند التأمل فيها اعرضنا مخافة الاطراب اشارة

ان اشتهيت الاكل ان يتصور لك ان النفس المتعقل لا ينقسم في منقسم ولا  
 ذي وضع فاستمع اقول يريد بيان ان النفس الناطقة وبالجملة كل جوهر  
 عاقل ليس بجسم ولا جسماني وبالجملة ليس بذى وضع قال الفاضل الشارح ايراد  
 هذه المسئلة كان بالنمط المترجم بالقبيل اولى الا انه لما بنى اثبات الجواهر  
 المفارقة على ان النفس الانسانية ليست جسماً ولا جسمانية احتجاً الى بيان  
 ذلك فاستغنى ببيان واحد لذلك وذكر سائر البراهين في النمط المذكور  
 واقول انه اراد في هذا النمط ان يبحث عن مهية النفس كمالاتها فبين  
 اولاً انها جوهر مفارقة الوجود عن الاحياء والمحبات ثانياً ثم اثبت لها  
 كمالات تصدر عنها لذاتها من غير توسط آلة وكمالات تصدر عنها  
 بتوسط الآلات و اراد في نمط التجريد ان يبحث عن حالها بعد التجرد عن البدن  
 فبين هناك لبقائها مع كمالاتها الذاتية ولم يتعرض لبيان امتناع كونها  
 جسماً او جسمانياً بل بالغ في ايضاح الفرق بين الكمالات الذاتية الباقية  
 معها والكمالات البدنية الزائلة عنها بزوال البدن موثقاً بامتناع الطرفين  
 في البحث عن تلك الكمالات من غير قصد على ما يتضح في موضعه ولم يرد  
 كما ذكره الشارح ههنا شيئاً مما يجب ان يبين هناك ولم يبق مما ذكره  
 الشارح اختلاف اصلاً اشاراً انك تعلم ان الشيء الغير المنقسم  
 قد يتألفه اشياء كثيرة لا يجب بها ان يصير منقسماً في الوضع وذلك اذا  
 لم يكن كثيرتها كثيرة فيقسم في الوضع كاجزاء البقرة لكن الشيء المنقسم الى  
 كثيرة مختلفة الوضع لا يجوز ان يقارنه شيء غير منقسم اقول اشاراً الى  
 اصل كلي وهو ان الحال قد يكون بحيث لا يقتضي انقسامه انقسام المحل قد يكون بحيث يقتضي  
 او لاول هو ان لا ينقسم الى اجزاء متباعدة في الوضع كالسود المنقسم الى خمسة فصول  
 كاشياء كثيرة تدخل محلاً واحداً كالسود والحركة مثلاً فانهما لا يقتضيان بالقسمة  
 الى هذين النوعين انقسام المحل الى جزء اسود غير مختزل والى جزء مختزل غير  
 اسود والثاني هو الحال الذي ينقسم الى اجزاء متباعدة في الوضع كالبلقة فانها تنقسم  
 الى عرضين متباعدتين في المحل واسأل الشيفر الى هذين القسمين فقبوله الشيع



لا ينقسم قد يقاربه انباء كثيرة الى قوله كاجزاء البليغة والحل ايضا قد يكون  
 بحيث لا يقتضوا انقسامه انقسام الحال وقد يكون بحيث يقتضون الاول هو  
 الحل المنقسم الى اجزاء غير متباينة في الوضع كالجسم المنقسم الى جنسه وفصله  
 والى مادته ووصلته والحل كذلك ينقسم الى اجزاء متباينة في الوضع ولكن لا يحل في الحال  
 من حيث ذلك الحل بل من حيث تحقق طبيعة اخرى كالخط فان النقطة لا تنقسم  
 بانقسامه لانها لا يحل من حيث هو خط بل من حيث هو متناه وكالسطح  
 فان الشكل لا يحل من حيث هو سطح بل من حيث هو ذو نهاية واحدة او  
 اكثر وكالجسم فان المحاذات التي هي الاضافات مثلا لا يحل من حيث هو جسم  
 بل من حيث هو وجود جسم اخر على وضع مأمونه وكالاجزاء فان الوحدة  
 لا تحلها من حيث هي اجزاء بل من حيث هو مجموع والثاني هو الحل الذي فيه  
 يحل شئ من حيث هو ذلك الشئ القابل للقسمه كالجسم الذي يحل فيه  
 السواد والحركة والمقدار اشار الشيخ الى القسم الاخير بقوله لكن الشئ  
 المنقسم الى كثرة مختلفة الوضع لا يجوز ان يقارنه شئ غير منقسم وانما  
 اعرض عن ذكر القسم الاول لان الحال هناك لا يقارن بالحل المنقسم  
 من حيث هو ذلك الحل وليس مقارنة اياها هذه المقارنة بل انما يقع عليها  
 اسم المقارنة لا بمعنى واحد قول في المعقولات معان غير منقسمة لا محالة  
 والالتفات للمعقولات انما تلتزم من مباديها غير متناهية بالفعل ومع ذلك  
 فانه لا بد في كل كثرة متناهية كانت او غير متناهية من واحد بالفعل  
 وانما كان كذلك في المعقولات ما هو واحد بالفعل ويعقل من حيث هو  
 واحد فانما يعقل من حيث هو لا ينقسم فاذن لا يرتسم فيما ينقسم في الوضع وكل  
 جسم وكل قوة في الجسم منقسم اقوال لما فرغ عن تمهيد الاصل المذكور  
 شرع في تقرير الحق وهو ان في المعقولات معان غير منقسمة والالزام منه  
 محال وهو التيام كل معقول من اجزاء غير متناهية بالفعل سواء كانت  
 متساوية او غير متساوية فاما ما يد بالفضل لان الشئ الذي يكون له  
 اجزاء غير متناهية بالقوة كالجسم انما يكون واحدا بالفعل فيكون هو

معنى غير منقسم من حيث هو واحد وهو المطلوب مع ان هذا الاحتمال في  
 المعقولات غير ممكن على ما سياتي ومع لزوم المحال المذكور فالمطلوب  
 حاصل لان كل كثرة بالفعل سواء كانت متناهية او غير متناهية فالوحد  
 بالفعل موجود فيه وذلك لان الكثرة عبارة عن الاتحاد فاذن ثبت ان في  
 المعقولات ما هو واحد فاذا عقل من حيث هو واحد فانما عقل من حيث  
 لا ينقسم ومعنى انه عقل انه ارتسم في جوهر يدهكه وهذا الارقسام في  
 ذلك الجوهر لا يكون من حيث الحق طبيعة اخرى به لانه انما يدر كنهاته  
 فمر ان كان ذلك الجوهر ما ينقسم وجب من انقسامه انقسام المعنى المعقول  
 من حيث هو واحد وهو محال فاذن المعقول الواحد يستحيل ان ينقسم فيما  
 ينقسم في الوضع وكل جسم وكل قوة حالة في جسم منقسم فاذن المعقول الواحد  
 يستحيل ان ينقسم فيما ينقسم في الوضع وكل جسم وكل قوة حالة في جسم منقسم  
 فاذن محل المعقول الواحد ليس بجسم ولا قوة حامية ومحل المعقول الواحد  
 هو محل سائر المعقولات على ما مر فاذا لم يستل النفس الانسانية ولا كل  
 ما من شأنه ان يقبل جسم ولا جسماني والفاظ الكتاب ظاهرة وانما قيد قوله  
 فاذن لا ينقسم فيما ينقسم بالوضع احترازا من انقسام المحل لا بالوضع فانه  
 لا يقتضي انقسام المحال كما مر والجوهر العاقل يجوز ان ينقسم ذلك الانقسام  
 كانقسام النفس الى جنسها وفصلها فاعلم ان ما ليس بمنقسم بالفعل  
 فلا يحتمل ان ينقسم الى مختلفات لان اختلاف الاجزاء الموجودة في الكل  
 يقتضي انقسام الكل بالفعل وقد فرض غير منقسم بالفعل لكنه محتمل  
 ان ينقسم الى مكشبهات وان لم يكن الا في الوهم وذلك كالجسم الذي هو  
 شخص الى اجزاء غير متناهية بالقوة او كالجسم الذي هو جنس الى انواع  
 غير متناهية بالقوة فالمعنى المعقول ان كان كذلك فلا يستتم ان يحل  
 في جسم غير منقسم بالفعل وينقسم بالقسام ذلك الجسم الى اجزائه او الى  
 جزئياته ولذلك اردت هذا الفصل بفصلين مشتملين على بيان هذين  
 الاحتمالين وتحقيق الحق فها هو وتنبه ان هذا الفصل في

ان يقع للصورة العقلية الوجدانية قسمة وهمية الى اجزاء متشابهة واستمع  
**اقول** الوهم هو الاحتمال الاول من الاحتمالين المذكورين وهو لا يمكن  
 الصورة العقلية الواحدة قابلة للقسمة الوهمية الى اجزاء متشابهة  
 كالجسم الواحد ولا يمكن ان يكون حالة في جسم واحد فينقسم بالقسمة والتعليق  
 تنبيه على فساد هذا الاحتمال وتقريره ان العقول للواحد اذا انقسم الى قسمين  
 متشابهين وجب ان يكون متشابهين للجسم ايضا فلا يحصل ما ان يكون  
 كل واحد من القسمين مع الآخر شرطا في كون ذلك للعقول  
 معقولا ولا يحل ان يكون كل واحد منهما باقراده معقولا لفقدان الشرط  
 او لا يكون كذلك بل كان كل واحد من القسمين باقراده معقولا ايضا  
 كالاصل اما القسم الاول فباطل من ثلاثة اوجه الاول ان كل واحد من القسمين  
 على ذلك التقدير يكون مباينا للكل مباينة الشرط للمشرط ويلزم من  
 ذلك ان يجتمع من القسمين شيء ليس هو اياهما بل انما يكون المجتمع  
 متعلق المهيمة بن يادة في للقدار او القدر كمشكل ما او عدد جلا والقسمين  
 فلا يكون القسمان جزئية من حيث مهية المشابهة لهما هدف الثاني ان  
 المعقول الذي شرط كونه معقولا هو حصول الجزئين له لا يكون  
 من حيث هو كذلك غير منقسم وقد فرضنا واحدا غير منقسم هذا خلف  
 والثالث انه قبل وقوع القسمة فيه لا يكون الجزآن حاصلين فلا يكون  
 شرط معقولا ليه حاصلا فلا يكون معقولا وقد فرضنا معقولا هدف والثاني  
 اشار الى القسم الاول بقوله ان كل واحد من القسمين المتساويين شرط مع  
 الاخرى استلزام التصودا لعقلى واشار الى القسم الاول بقوله فيها متباينان له متباينان  
 الشرط للمشرط واشار الى الوجه الثاني بقوله وايضا فيكون المعقول الذي انما يعقل  
 بشرطين وهما جزء منقسم احاسا رة الى الوجه الثالث بقوله وايضا فانه قبل  
 وقوع القسمة يكون فاقد للشرط فلم يكن معقولا اقول واما القسم الثاني وهو ان  
 لا يكون حصول القسمين شرطا في معقولا ليه بل يكون هو بنفسه معقولا وكل واحد  
 من القسمين باقراده مع ايضا معقولا كالجسم الذي يقبل القسمة الى اجسام

ايضا لكون الصورة العقلية مأخوذة مع لاحق غريب عن فاعله كالقسيمة او كقارنه  
 ما يقبل القسيمة من المقدارنا وقد ذكر من قبل ان الصورة العقلية انما يكون بمقدرة  
 عما يقتضيه غير ذواتها هفت و اشار الشيخ الى هذا القسم بقوله وان لم يكن شرط  
 والى تخلف اللاحق من جهة مقارنة بقوله فالصورة العقلية عند القسيمة للمقدرة  
 صارت معقولة مع ما ليس مدخله في تكميل معقوليتها الا بالعرض وقد فرغنا  
 الصورة العقلية صورة مجردة من اللواحق الغريبة فاذن هي ملائمة بعد لها  
**ما قول** والى الخلف اللاحق من جهة مقارنة ما يقبل القسيمة من المقدار  
 بقوله وكيف لا وهي عارض لها بسبب ما فيه قدر في اقل منه بلاغ فالى هذا  
 هو حافظ للنوع الصورة ان كان مشابهها للصورة التي حيزنا ما منشأة بعد  
 بهيئة غريبة من جهة او تفرق او زيادة او نقصان واختصاص بوضع فليست  
 هي الصورة المفروضة **اقول** وذلك لان القسيمة عارضة لها بسبب شئ فيه  
 ذو مقدار في اقل منه كفاية فان احد القسمين ان كان متشابهها للقسم الآخر  
 فهو حافظ للنوع الصورة العقلية فاذن الصورة التي عرضناها كمقدرة  
 كانت منشأة بعد بهيئة غريبة من جهة اذا اعتبر حصول الكل من القسمين او  
 تفرق اذا اعتبر انقسامه اليهما او زيادة اذا اعتبر حصوله من اتصاف  
 احد القسمين الى الآخر او نقصان اذا اعتبر بقاء المعقولة بعد حذف  
 احدهما منه واختصاص بوضع لان التجزية الى جزئين متشابهين  
 لا يعرض الالزاميات فهو يقتضي وضعاً مالا محالة وقوله فليست هي  
 الصورة المفروضة اشارة الى الخلف **فتولى** واما الصورة الجسمية  
 والخيالية فيقتضي ملاحظة النفس اجزائها جزئية متباعدة الوضعية مقارنة  
 لطبيات غريبة مادته الى ان يكون رسمها ورسمها في ذي وضع وقبول  
 الانقسام **اقول** لما فرغ من امتناع حلول الصورة العقلية في الجسم  
 وما يتبعه بين وجوب حلول الصورة الجسمية والخيالية فيه ليم الفرق  
 بينهما وذلك لانا اذا احسنا بوجه انسان مثلاً او تخيلناه فلا بد من  
 ان يلاحظ النفس اجزاءه متباعدة الوضعية مقارنة لطبيات عنصرية

متبادية كالعين والالف والنور فان صورة العين اليمنى يدرك في مادة واجهة  
 الخيال اليسرى فيها وكذلك اليسرى لهما متبائنان بالوضع وايضا كونهما  
 كل واحد منهن بينهما ويكون احدهما في جهة من الاخرى عين جهة  
 الالف هيأت غريبة مادية يقارنهما وتلك الملاحظة يقتضي ان يكون  
 رسمها الحس ورسمها الخيال في وضع وقبول انقسام اي في شئ مادي والبرهان  
 هو الاثر اللاحق بالارض وهو بلعوض اولى لان الحس لما يجد اثر الشئ والبرهان  
 هو الخلق من احوال النفس الذي يحصل من الطباقة في الشئ الذي طبع  
 عليه ولذلك يسمى اللوح الذي يختم به التباين رؤسما وهو بالخيال اولى لان  
 صورها من منطقة في الخيال من الطباقة هو للبرهان بالحس وفي قوله الشئ خلاصة  
 النفس للصورة الحسية والخيالية تصير بادراك للنفس لها ويظهر منه  
 بطلان قول من ادعى عليه انه لا يعمل بذلك واعترض الفاضل الشارح  
 بان الصورة العقلية في النفس الخفيفة ليست بجهة مكررة قد سبق  
 ذكره وقوله ولو صح ان الصورة العقلية مجردة عن اللواحق لكان كافيا  
 في بيان تجرد النفس لانا نقول كل حال في متخير فهو ذو وضع وكل  
 شئ وضع فليس مجردا عن اللواحق والصورة العقلية مجردة فهي ليست بحالة  
 في متخير ليس بقدر في الحجة المذكورة لان حجة على مطلوب لاينا في حجة  
 اخرى عليه والشيخ قد اورد تلك الحجة ايضا في اكثر كتبه حتى المختصر  
 المرسوم بقون الحكمة لكنه اورد ما على وضع وانما اظهر ههنا الحجة  
 المذكورة التي هي قولنا المترسم بالعقول الواحد ليس بمنقسم والجسم  
 منقسم لانه راسم وجوب كون الصور الخيالية جسيما تلتصق على وجه اظهر  
 كما اشار اليه وآما اعتداه المستفاد من الشيخ ابي الالب كات هو ان الحيوان  
 غير ذات حجم وقد حكمتها بالطباع الحسية والمقدار فيها فلم لا يجوز ان يطباع  
 المحسوسات في النفس فالجواب عنه ان الحيوان انما يتحصل موجبة  
 ذات وضع بذلك الانطباع والنفس لا يجوز ان يصيب ذات وضع  
 اليه لقوله هب ما ذكرتموه يقتضي كون الصورة الحسية والخيالية

حيث انه فالحجوب انهم لم يتسكروا في ذلك بهذه الحجة بل بعينها وهم وتلبيح  
اولا في لقول ان الصفة العقلية قد ينقسم باضافة مزوائد معنوية اليها قسمه  
المعنى الجنسي الواحد في بالفصول المعنوية والمعنى النوع الواحد بالفصول العنصرية  
فاسمع اقول الوهم من هذا الفصل هو الاحتمال الثاني من الاحتمالين  
الذي كودين وهو ان ينقسم الصورة العقلية الى جزئيات لها واعلم ان قسمه  
الكل الى الجزئيات انما يمكن باضافة مزوائد معنوية اليه وذلك الزوائد يكون  
اما معنوية هيئات الجزئيات او غير معنوية فان كانت معنوية كانت فصلا  
فكانت القسم بها ثمة المعنى الجنسي الواحد في بالفصول الذاتية كقسمه  
انسيان باضافة الناطق وغير الناطق اليه اي الانسان وغيره وان لم يكن  
معنوية فكانت عرضيات ولا يخلو اما ان يكون الحاصل بعد اضافتها  
الى ذلك الكل قابلا للشرح كونه اولا فان كانت القسم بها قسمه المعنى النوعي  
المرحلي بالانقسام العنصرية الانسان بالسواد والبياض الى السواد والبياض  
فكان المراد به ان القسم بها قسمه المعنى النوعي الواحد  
بالانقسام العنصرية وانما المراد من الشرح هذا القسم لان الحاصل فيه  
لا يكون له ان ياتي من معنوياته بل انه قد يجزى من ذلك ولكن فيه  
يكون له ان ياتي من معنوياته بل انه قد يجزى من ذلك ولكن فيه  
فان القول الجنسي لا ينقسم ذاتيا في معنوياته الى معنويات نوعية  
وصفية يكون مجموعها حاصل المعنى الجنسي او معنوي ولا يكون  
نسبتها الى المعنى الواحد المقسوم عليه الا جزاء بل نسبة الجزئيات لو كان  
المعنى اقل الواحد النسبة الذي يجب ان يكون له قسمه في المعنويات  
كان غير الوجه الذي يشكك به اولاه في القسم في امتدادها  
وكن كل واحد من ابرزاته هو اول بان ينقسم به الى قسمين اقل  
فيه اقوى من تنبيهه على تحقيق اعتباره به وهو ان هذه القسمه  
يجوز ان يكون في الوجود بخلاف القسمه المتناهية في الكثرة  
بالحقيقة لا بل هي تركيبة من اقسام الكثرة في المعنويات

بظن ردة كلية اخرى كالنطق يجعلها صمدية ثالثة كالانسان  
 اثنين لها اصل جزئي من الصورة الاولى اعني الحيوان فان العقول الخمسة  
 كالحيوان لا ينقسم ذاتها في معقولية الى معقولات لوعية كالانسان  
 لا ينقسم الى معقولات صنفه كالعرب والعجم يكون مجموعها ما حاصل مغيرة  
 الانسان وايضا لا يكون نسبة هذه الانواع والاضافات الى الحيوان او الانسان  
 المنقسمين نسبة الاجزاء بل نسبة الجزئيات ولو كان المعنى العقلي الواحد  
 البسيط الذي استدلتنا به على تجريد محله ينقسم باختلافات بوجهه كالجنس  
 والفصل لمكان غير الوجه الذي يشك به قبل هذا من قولنا القسمة الى اجزاء متشابهة  
 كالجسم وان كل واحد من اجزائه البسيط الذي لا ينقسم كجنسه العالي والى بان  
 يجعله البسيط الذي استدلتنا به ثلثا ليعرض شك من وجه اخر به (اشارت)  
 انك تعلم كل شئ يعقل شيئا فانه يعقل بالقوة القريبة من الفصل  
 انه يعقل وذلك عقل منه لذاته فكل ما يعقل شيئا فله ان يعقل ذاته  
 اقول سيدي بيان ان كل عاقل فهو معقول وان معقول وتأشهر  
 بذاته فهو عاقل وابتدأ بالاول فقوله كل شئ يعقل شيئا فانه يعقل  
 بالقوة القريبة من الفعل انه يفعل صغرى قياسا وانما قال بالقوة القريبة  
 لانه جعل للقوة ثلث مراتب بعيدة هي انقل الهوى ومتوسطة هي العقل  
 بالملكة وقريبة هي العقل بالفعل وهي التي يقضى ان يكون للعاقل  
 ان يلاحظه معقوله متى شاء فالمراد ان كل شئ يعقل شيئا فله ان يعقل  
 بالفعل متى شاء ان ذاته عاقلة لذلك الشئ وذلك لان تعقله لذلك  
 الشئ هو حصول ذلك الشئ له ويعقله لكون ذاته عاقلة لذلك الشئ  
 هو حصول ذلك الحصول له ولا شك ان حصول شئ ايشي لا ينفك  
 عن حصول ذلك الحصول له اذا اعتبرت معتمدا والفاضل الشارح  
 استدرك قول الشيخ انه يعقل بالقوة القريبة من الفعل بان العقول  
 المفارقة ليس فيها شئ بالقوة على ما سياتي فهم انه يعقل قال وكان  
 من الواجب ان يقول فانه يمكن ان يكون بالامكان ليكون

ممتنا ولا للنفس الإنسانية أقول لا مكان العلم بقدره على الامكانات البعيدة حتى  
على دأهم البعد من غير ضرورة وكذلك لم يعقب به الشئ من المقصود ومن  
هذا المعترض وعين بالقوة القريبة التي في ذكرها والمراد ان تعقل الشئ يشتمل  
على تعقل صدها وذلك المتعقل من المتعقل بالقوة القريبة بالمشتمل  
على النتيجة هو المتعقل لا المتعقل وكون المتعقل بحيث ان يكون  
له بالفعل ما يكون لغيره بالقوة بسبب وجوده الى ذاته لا يأتى ذلك فهذه  
صغرى القياس وقال الفاضل الشارح انه يدعي وأما كبرى القياس  
فيمدل عليها فتقوله وذلك عقل منه لذاته يعنى تعقله **كون**  
ذاته عاقلة لذات الشئ العقل منه لذاته لوجوده فان العلم والتفكير  
علم يتصور للموضوع الست أقول هو علم يتصور للموضوع فقط  
هو علم يتصور للموضوع وعلم يارة اطمعنا وأما النتيجة فتقوله **فكل**  
ما يعقل شيئاً فله ان يعقل ذاته وصورة القياس هكذا **كل** شئ يعقل  
شيئاً فله ان يعقل متشاك **كون** ذاته عاقلة لذاته لوجوده لانه لا شئ  
**وكل** ماله ان يعقل **كون** ذاته عاقلة لذاته لوجوده ان يعقل  
ذاته **فكل** شئ يعقل شيئاً فله ان يعقل ذاته **فتقوله** **وكل** ما يعقل  
فمن شأن ماهيته ان يقارن معقولا آخر ولذا **يقول** ايضا مع تحصيله وانما  
يعقله القوة العاقلة بالمقارنة لا محالة **فتقول** من يدان يبين ان كل  
معقول فهو عاقل بالامكان بشرط سيم **فذكر** او لا  
ان كل معقول فمن شأنه ان يقارن معقولا آخر وبينه من وجوب  
لتحد هما انه ربما يعقل مع غيره فلو لم يكن من شأنه مقارنة الغير  
لا متعز ان يعقل مع الغير والله اعلم ان كونه معقولا هو كونه مقارنا  
للعاقل **فتقوله** فان كان مما تقدم بذاته فلا ماله من حقيقة ان يتأخر  
المعنى المتعقل **أقول** هذا هو الشرط المذكور وهو القيام بالذات والحدس  
ان كان معقول قائم بذاته فلا يمتنع من حيث ذاته ان يقارنه معنى معقول  
بشيء لا يحتاج الى الشرط ما وسيم ذكره في الفصل الثاني لهذا الفصل **قوله**



ألا ان يكون ذاته منسوبة في الوجود بمشارفة امور خارجة من ذلك من مادة او شيء  
 اخر ان كان **اقول** قد ثبت فيما مضى ان مقارنات المادة ولواحقها ناتجة عن  
 كون الشيء معقولا ذاته انما يصير معقولا بتغير يده منها فكل شيء يكون في الوجود  
 معه ومقارنات المادة ولواحقها وان كان قائما بذاته كالجسم فهو خارج  
 عن الحكم المذكور يقال صفت الشيء ان سميته اى ابتليته وقوله او شيء اخر  
 ان كان يمكن ان يحل على الصور من النسبولة للحدوة فانها لا يعقل اذا كانت  
 اقائمة لعائل اخر وان كانت تعقل انما كانت قائمة بذاتها وانتهى **فتسأل**  
 ان كانت حقيقة مسلمة لم يمنع عليها مقارنات الصور العقلية اياها فكانت  
 ذلك لها بالامكان وفي ضمن ذلك مكان عقله لذاته **اقول** ان  
 ان كانت حقيقة مسلمة لذاته غير قائمة بغيره لم يمنع على تلك الحقيقة  
 بحسب ذاتها ان يقارن بها الصور العقلية فكانت عاقلة لتلك الصور بالامكان  
 فان معنى العقل هو حصول الصور العقلية عندها فتبين ذلك انما كانت  
 عقله لذاته ان تعقل غيره يستلزم تعقل كونه متعللا به باستقاة  
 وهو يتضمن تعقله لذاته وتقدر **الاجابة** سلام وفي ضمن ما يلزم ذلك يمكن  
 عقله لذاته انما ثبت اذن ان كل ما يتوهم قائم بذاته عاقل بغيره ولذا  
 بالامكان وقد ثبت من المحسوس ان كل ما في كل شيء فهو عاقل  
 لذاته قال الفاضل الشارح المقصود من هذا الفصل بيان ان **كل**  
 فانه يمكن ان يكون عاقل ذلك كان العام وبنهاية ان **كل**  
 ان يمكن ان يعقل غير ممكن ان يعقل ذاته لكن يمكن ان يعقل غيره بيان  
 ان **كل** من تعقل شيئا فيمكنه ان يعقل عقله لذلك الشيء وبنهاية  
 ممكنه ذلك امكنه ان تعقل ذاته وبيان صدق المقدم ان **كل**  
 محرم يعبر ان يكون معقولا مع غيره **وكل** ما هو كذلك يظهر ان  
 غيره فان **كل** محرم يعبر ان يقارن وصحة هذه المقارنات لا يتوقف  
 على حصول المجرى في جوهر العاقل لان حصوله فيه نفس المقارنات فتوقف  
 صحة المقارنات على حصول المجرى فيه فتوقف صحة الشيء على وجوده

المتأخر عنها فاذا نال الجرح سواء وجد في العقل او في الخارج يدل من صحة  
 مقارنته الغيب ولا معنى للتعلل الا بالمقارنة فاذا نال كل مجرد يصح ان يعقل  
 خفية واما قول انه ان اراد ان يجعل المذكورين في هذا الفصل حكماً  
 واحداً فجعل الحجج استثنائية وجعل الاول بيان الشرطية والثاني بيان  
 الاستثناء والظاهر ما قد مرنا ثم اعترض على قوله كل مجرد يصح ان  
 يعقل غير بان قال اما قول كل مجرد يصح ان يكون معقولا ليس  
 بديهي فهو محتاج الى بيان خاص صامع اعترافكم بان حقيقة الماتع  
 وحقائق العقول بل القوى البسيطة غير معقولة للبشر والحجاب عنه الحكم  
 بان كل مجرد يصح ان يكون معقولا ليس مما ذكر الشيخ في هذا الفصل  
 بل هو مذكور في الفصل الذي ذكر فيه احوال الادراكات الحسية  
 والخيالية والعقلية وقد مر الحكم في الام فيه فاذا الاعتراض فيه مهنا عليه غير  
 مناسب كون ذات الماتع تعالى وذوات العقول غير معقولة بالقياس اليها  
 لا يقتضي تعللها في نفوسها ثم قال وان سلمنا فلم قلت ان ما يصح ان يعقل  
 وحده يصح ان يعقل شيئاً تعللها وكيف يحكم بامتناع ذلك من كون  
 ظاهر مذهبه ان العلم بالشيء والعلم بغيره لا يجتمعان وانحجاب ان تعقل كل  
 موجود يمتنع ان يتفكر من صحة الحكم عليه بالوجود والوحدة وما يجري  
 مجراها من الامور العامة فذلك حكم بعضهم بان التصور لا يتعري عن تصديوت  
 ما والحكم بشئ على شئ يقتضي مقارنتها في الذهن فاذا نال شي يصح ان يعقل  
 وحده الا ويصح ان يعقل مع غيره ثم قال وان سلمنا فلا بد من دليل على ان كل  
 مجرد فانه يصح ان يعقل مع كل ما عداه حتى يفرغ عليه ان كل مجرد  
 فانه يصح ان يعقل الاشياء والحجاب ان المطلوب اثبات العاقلة لكل ما يفرض  
 مجردا ويكفي فيه صحة مقارنته لمعقول واحد واما اثبات صحة تعقل  
 كل الاشياء لكل مجرد فمثنى لم يدل عليه الشيخ وهذا ليس في تقرير كلامه  
 اليه حاجة ثم قال ولئن سلمنا فلم قلتم ان صحة المقارنة يكون في الخارج  
 ولم لا يجوز ان يكون مشروطة بان يكون في النفس قوله لمواته

صحة مطلقا على حصول الجرد في النفس لزم تأخر صحة الشيء عن وجوده مطلقا فان  
 المقارنة بحسب تحتها ثلاثة انواع مقارنة الحال للحال ومقارنة احد الحالين  
 للآخر ولا يلزم من صحة الحكم بنوع واحد على شيء صحة الحكم لساير الانواع  
 عليه فان العرض يعجز ان يقارن بغيره مقارنة الحال للحال من غير عكس  
 وكذلك الصورة وباقى الجواهر وبالعكس قال فاذا ثبت ذلك كان توقف  
 صحة مقارنة الجرد لغيره الى مقارنة الحالين على حصول الجرد في العاقل الذي  
 هو مقارنة الحال للحال لتوقف صحة وجود نوع على وجود نوع آخر ولا يلزم  
 منه محال ويتقدري ان لا يكون احدهما متساويا على الآخر لكن  
 لا يلزم من صحة وجود نوعين من مقارنة صحة النوع الثالث الذي لا يتصور  
 تعقل الجرد الا به والجواب ان حصول نوع من المقارنة كان في الدلالة على  
 صحة طبيعة المقارنة مطلقا من حيث الجهة المشتركة وهي كافية  
 في تقرير الصحة ثم قال ولئن سلمنا ان هذه الانواع متساوية لكن لا يلزم  
 من صحة حكم على مهية عند كونها في الذهن صحة عليها في الخارج فان  
 الانسان الذهني يحتاج الى موضوع بخلاف الخارجي وحاس متحرك  
 بخلاف الذهني والجواب ان اعتبار حصول الانسان في الذهن من حيث هو  
 مهية الانسان غير اعتبار حصوله في الذهن من حيث هو صورة ذهنية  
 كما مر بيانه فان الاول هو تعقل الانسان والثاني هو الصورة المتعقله  
 للانسان وهي محتاجة الى تعقل مثل الاول والعقل اذا حكم على الانسان  
 باعتبار الاول وجب ان يطابق الخارج لانه لم يحكم على الانسان  
 الخارج بل حكم على الذهني وحده وهذا المحكم بصحة مقارنة  
 الجرد بغيره من حيث هو صورة ذهنية بل من حيث مهية  
 ثم قال ولئن سلمنا الصحة في الخارج فلم لا يجوز ان يكون في الخارج ما  
 من وجود الحكم ان الحيوانية التي في الانسان يعجز عليها من حيث  
 الحيوانية التي في الانسان يعجز عليها من حيث الحيوانية فنقول فصل  
 الا ان فصل الانسان منحها عن ذلك والجواب عنه ما بينه وبين الشبهة

في فصل مفرد وهو **وتبليه** أو لعكك تقول ان الصورة المادية في القوام

اذا حردت في العقل زال عنها المعنى المانع فما بالها لا ينبت اليها انها تعقل

**اقول** قد تبين من قبل ان المانع من كون الشيء معقولا هو اقترانها

بالمادة والمجردة عنها بذاته معقول بذاته وللمقترب بها يصيب بتجريد العقل

ايلا معقولا وتبين ان التعقل لا يحصل الا بمقارنة العاقل للعقول فالوجه

في هذا الفصل سؤال عن الصور المادية التي حردها العقل وصارت معقولة

انها اذا قارنت صوراً اخرى معقولة فلم لا يصيب عاقلها معان المانع

مزايا والمقارنة فحاصلة وبليغة فهي سؤال عن العلة المقتضية لاشتراكها

في الفصل المتقدم **قوله** فجاوبك لانها ليست مستقلة بقواها قابلة

لما جعلها من المعاني المعقولة بل امثالها انما يقارنها معان معقولة يرتسم

بها الا هي بل لقابليتها جميعاً فليس احدهما اولى بان يكون مرتسماً بالآخر

من الاخر به ومقارنتها غير مقارنته الصورة والمتصور له واما وجودها

في الخارج فما دى لكن المعنى الذي كلامنا فيه جوهر مستقر بقواه على حسب

ما فرضناه اذا قارنته معقول كان له بالامكان جعله متصوراً **اقول**

والجواب ان تلك الصورة لما لم يكن في العقل مستقلة بقواها قابلة لغيرها

من المعاني المعقولة لم تكن المعقولات حاصلة فيها بل كانت حاصلة

معها في شيء آخر وليس واحد من الصورتين المتحاضلتين في شيء واحد

لقبول الآخر اولى من الآخر لقبوله فلو كان كل واحد منهما قابلاً للآخر

لكان كل منهما قابلاً لنفسه وهو محال ولما لم يكن واحد منهما قابلاً للآخر

فلا واحد منهما بجاهل للآخر والتعقل هو حصول المعقول في العاقل فاذن

لا واحد منهما بجاهل للآخر بل قبل لهما هو الشيء المتصور بهما لانهما حاصل

فيه واما وجود تلك الصورة في خارج العقل فما دى غير مجرد المادة مانعة

من كونها معقولة فضلاً عن انتهاء اقادة فان كان لا يمكن ان يكون تلك

الصور عاقلة في حال من احوالها انما هي التي ذكرها ما فيه اي الشيء

العاقل هو جوهر مستقر بقواه على حسب اشارات

معنى مقول صار قابلا له فكان له بالامكان العام ان يصحوب به وتعنت له  
فاذن الاستقلال بالقوام شرط في كون الشيء عاقلا وظهر من ذلك  
ان كل عاقل معقول وليس كل معقول عاقلا واعتراض الفاضل الشارح بان  
الصور المعقولة الحالة في شيء واحد لا يمكن ان يكون متماثلة لامتناع جميع  
الاصور المتماثلة ولا انها صور الاشياء يختلف بالمهيات فاذن هي مختلفة  
وسم يكون يمكن ان يكون بعضها اولى بالمحلية وبعضها بالكلية الا ترى  
ان الحركة لما خالفت البطوء بالمهية صارت بالمحلية اولى والحجاب بان يكون  
احد الشيئين بالمحلية اولى من الآخر يقتضي اختلا فهما بالمهية ما عكس  
هذا الحكم فحين واجب والحركة ليست محلا للبطوء لاختلاف مهيتها  
والا لما كنت محلا للسواد ايضا بل كان البطوء ايضا محلا لها انما هي محل للبطوء  
لكونه هيئة لها وكونها متصفة بها وهذا لا يمكن ان يقال احد العقولين  
مع تساويهما فالنسبة الى المحل هيئة وصفه للآخرى وكيف وكل واحد  
منهما يوجب لا مع الآخر بحسب مهية وبحسب معقول فاذن ليس  
احدهما بالمحلية اولى من الآخر فمر قال ولئن سلمنا ولكن ذلك اعتراف بان مقارن  
الصورة لمحلهما والمحال معها غير مقارنتها للمحال فيها لان الاولين حاصلان والآخر  
مستتم وفيه اعتراف بان الاولين لا يقتضيان كون المقارن عاقلا ولا دليل  
من صحتها صحة القسم الثالث في الخارج الذي هو مقتضى لكونه عاقلا  
والجواب انه لم يستدل بجمعة القسمين الاولين على صحة الثالث بل استدل من  
صحتها على صحة المقارنة المطلقة التي هي معنى لاشتمال الجميع فيه فقط  
ثم بين ان احد الشيئين اللذين يعبر مقارنتهما في محل يقو مان به اكان  
قائما بنفسه كان عاقلا للآخر وذلك لحصول الآخر فيه واستدل على الجزء  
المشتر لك من القسم الثالث بالقسمين الاولين وعلى الجزء الخاص به بالفريق  
والى ذلك اشار بقوله لكن المعنى الذي كلامنا فيه جوهر مستقل  
لثبوتها على حسب ما فرضناه واعلم انه لم تحكم بامتناع القبول  
على كل ما لا يكون مستقلا مطلقا بل حكم بذلك على شيئين

لا اختصاص له بالقابلية ولا لاخر بالمقبولية والا فالقوى الحيوانية عنده  
مدركة لما يحل معها في محلها واعتراض ايضا على قوله كان له بالامكان جعله  
متصورا ابانه اعتراض بان تصور العاقل المتصور ام وراء المقارنة وعند  
ذلك ينسقط اصل الدليل والجواب ان المعنى العقول قد يقارن الجواهر  
المستقل بقوامه كالعقل الحيواني غير مجرد بل معنى الخواشي الغريبة شمرانه  
يصيب مجرّد اجسب عدادات ما لذلك الجوهر ويصير الجوهر يتجرّد عقلا  
بالملاكة وانما يكون هذا الخروج من القوة الى الفعل بالامكان الخاص  
فحكم الشيء بالامكان العام ليكون هذه الصورة ايضا داخله فيه ولا يلزم  
من ذلك مغايرة العقل للمقارنة بل يلزم مغايرة المقارنة مع الخواشي للمقارنة  
وهو وتنبه ان تلك تقول ان هذا الجوهر ان كان لا مانع له بحسب

ما هيته النوعية فله ما لم من حيث شخصية التي ينفصل بها عن المرتسم من معناه  
في قوة عاقلة يعقله **اقول** لما استدلل بعبارة مقارنة مهية الجوهر العاقل  
لسائر المحقق لان عند كونها قائمة معها بقوة عاقلة يعقلها  
على صحة مقارنة اياها عند كونه قائمة بذاتها بوجه عليه اشياء من وجهين  
أحدهما ان يقال للمقارنة شرط لا يوجد الا عند القيام بالغير والثاني ان يقال بها  
ما نرى وجد عند القيام بالذات فان هذين الاحتمالين يوجبان اختصاصا صحيحا  
المقارنة باحدى الجانبين دون الاخرى لكن لما كانت المهية عند رتسامها  
في العقل مجردة عن اللواحق الشخصية وعند قيامها بالذات ممكنة الاقتران  
بها المحتمل لحوق شيء بها الا عند القيام بالذات ولاجل ذلك ذكرنا الشيء المالم  
اللاحق من حيث شخصية التي ينفصل بها عن المرتسم من معناه في قوة عاقلة  
فان المرتسم فيه هو نفس المهية المجردة عن جميع اللواحق الغريبة لا باعتبار  
كونها صورة عقلية بل باعتبار كونها تعقلا بامر خارجي وقد مر الفرق  
بينهما والا ففحص انما ينفصل عن المهية النوعية بزوائد يلطاف اليها  
ولم يذكر الشرط اللاحق من حيث شخصيتها التي يليقها اعتبار كونها  
صورة عقلية لكونه بهذا الاعتبار خارجا عن البحث المقصود

والفاضل الشارح لما يقين بين الاعتبارين اورد هاججاً **قوله** فيكون جوابك  
 تقرير الجواب ان استعداد المقارنة اما ان يكون لازماً للمهية المفعية  
 غير منفك عنها التي القيام بالذات والقيام بالقوة العاقلة واما ان يكون  
 لازماً بل انما يحصل عند القيام بالقوة العاقلة فقط والقسم الثاني ينقسم  
 الى ثلاثة اقسام لانه اما ان يحصل مع المقارنة او بعدها او قبلها اما القسم  
 الاول وهو ان يكون استعدا والمقارنة لازماً للمهية فيقتضى كونها مستعداً  
 للمقارنة سواء كانت قائمة بالقوة او بذاتها وعلى هذا التقدير  
 يكون الشك ساقطاً واما القسم الاول من اقسام الثاني وهو ان يكون  
 حصول الاستعداد عند القيام بالقوة العاقلة مع وجود المقارنة فباطل  
 لان الشئ يجب ان يستعد اولا بصفة ثم يحصل له تلك الصفة ويستعد معها  
 لحصولها اذ لا يمكن الاستعداد لصفة اخرى غير الصفة التي  
 لها صلة كالاستعدادات للعقولات الثانية في الذي يحصل بعد حصول  
 للعقولات الاول واما القسم الثاني فيها وهو ان يكون حصول الاستعداد  
 بعد وجود المقارنة فباطل ايضا لامتناع حصول صفة لموصوف غير مستعد  
 لحصولها واما القسم الثالث وهو ان يكون حصول الاستعداد قبل  
 وجود المقارنة فيقتضى في هذا الموضع ان يكون ذلك الاستعداد بحسب  
 المهية كما كان في القسم الاول وذلك لان المهية قبل المقارنة انما يكون  
 مجردة عن الواجبات الغريبة لكونها معصولة فلا يكون هناك شئ يفيد  
 الاستعداد غير ذاتها وحينئذ يسقط الشك ولنرجع الى المتن فنقول **قوله**

ان هذا الاستعداد لتلك المهية ان كان من لوازم المهية كيف كان  
 فقد سقط الشك تشكك **اقول** اشارة الى القسم من القسمين الاولين  
 معنى كيف كانت ان المهية سواء كانت في العقل او في الخارج **وقوله**  
 وان كان انما مكتسبه عند الاثر تسام في العقل **اقول** اشارة الى القسم  
 المنقسم الى الاقسام الثلاثة والامر تسام في العقل وان لم يكن بانفراد مقارنته معقول  
 حالين في محل لكنه مقارنته حال محلها معقولان فهو ايضا مقارنته للمهية

المعقول وقوله فيكون الاستعداد اذا ما استفاد مع حصول  
الاكساب له اقول **اشارة** الى القسم الاول من الثلاثة وانفاء في قوله  
فيكون يقتضى العطف على قوله يكتسبه والمضى ان المهية ان كانت انما يكتسب  
الاستعداد عند الامر تسام في العقل الذي هو للمقارنة فكل حصول الاستعداد  
المستفاد مع حصول الاكساب له وقوله فيكون لم يكن استعداد الشيء  
حتى حصل فاستعداد له اقول **اشارة** الى بيان فساد هذا القسم وانفاء في قوله  
فيكون لجواب الشرط المذكور في قوله وان كان انما يكتسبه وانفاء بل  
المشارح جعل قوله فيكون الاستعداد انما يستفاد مع حصول الاكساب  
حي ابا للشرط وبيان الفساد القسم الثاني من القسمين الاولين فتحير لذلك  
في تفسير الفاظ الكتاب وقدر احتمالين شمر يفهما وترك المتن غير مفسر  
قوله اولم يكن استعداد الشيء وقد كان ذلك الشيء وحادث اقول **اشارة**  
الى القسم الثاني من الثلاثة وبيان فساد وكان في قوله وقد كان تاماً  
يحيى من قوله وهذا كله محال تصريح بفساد القسمين المذكورين والغرض ان تلج  
القسم الثالث الباقي من الثلاثة فيجب ان ان يكون هذا الاستعداد قبل المقارنة  
فهو للمهية **اشارة** الى القسم الثالث من الثلاثة وبيان انه راجع الى كون  
الاستعداد اخر من المهية وقوله بل لعل الاستعدادات الخاصة لبعض  
ما يقارن يتلو المقارنة الاولى اقول **اشارة** الى ما ذكرناه من كون  
الاستعداد لصفة اخرى غير الحاصل وهذا قد تم الجواب وقوله وكذلك  
فاعلم ان المهية المعنى الجلسي استعداد لكل فصل له فان لم يكن له خروج الى الفعل فلما لم  
لظول الكلام فيه فكيف في المعنى المحقق الموعى اقول **اشارة** الى جواب لشك آخر  
تقريرة ان يقال المعنى المشترك الجنسي الحيوان مثلاً اذا كان مقارناً لفصل كالتام  
لم يكن مستعداً للمقارنة فصل آخر كالصبيح او اذا جاز ذلك فلم يجوز ان يكون  
المهية المعقولة عند كونها قائمة بذاته غير مستعدة للمقارنة وان كانت عند  
كونها قائمة بالقوة العاقلة مستعدة لها والجواب ان المعنى الجنسي من حيث  
طبيعته الجنسية مستعدة لكل واحد واحد من الفصول التي يقارنه مقارنة



مقوم لوجوده محصل لا يتبعه فان لم يكن لبعضها كمال الصحوال مثال خروج الى الفعل  
فلوجوده مانع كلانا طوق سبقة فنقوم المعنى الجنسي وحصله نوعاً آخر وأسخرجه  
بذلك عن كونه طبيعة غير محصلة مستعدة لمقارنة الفصول فنزال  
في ذلك الاستعداد ونحوها وهذا المانع لا مفعول كونه على طبيعة الجنسية  
بل بعد نزوله عن تلك الطبيعة فهو مستعد لمقارنة الفصول ما دامت طبيعته  
الجنسية بأقوة واذ كان حال الجنس الذي لا يتصل بوجوده الا بالمقارنة كذلك  
فكيف يكون حال الانواع المحصلة الغنية عن المقارنة في كونها مستعدة لمقارنة  
اعراض يلحقها الحق شيء غير محتاج اليه اى كون الانواع بالاعضاء  
الاستعداد لمقارنتها ما دامت على طباقها النوعية اولى من  
الاجناس ولما كانت المهية المعقولة التي نحن في قصتها نوعية  
محصلة غنية عن مقارنة سائر المعقولات فهي باستلزام استعداد مقارنتها  
بحسب الذات في جميع الاحوال اولى من غيرها تنبيه انك اذا حصلت  
ما اصلته وعلمت ان كل شيء من شأنه ان يصير صورة معقولة وهو قائم  
بالذات فانه من شأنه ان يعقل فيلزم من ذلك ان يكون من شأنه ان يعقل ذاته  
هذا ظاهر هو تذكير لما بينته في الفصول المتقدمة وكما من شأنه ان  
يجب له ما من شأنه ثم يكون من شأنه ان يعقل ذاته فواجب له ان يعقل ذاته  
وهذا وكل ما يكون من هذا القبيل غير جائز عليه التقييد والتبديل **اقول**  
قد تبين فيما مضى ان للمهيات المعقولة انها يكون مجردة عن اللواحق الغريبة غير  
مقارنة الا لما يلزم ذاتها عن ذاتها كما كان منها مجرداً بنفسه وباحواله  
لا يتجرى العقل اياها كالمعقول للمقارنة وما قبلها كان من شأنه ان يجب  
ما من شأنه لان المقترض لما من شأنه لا يكون الا ذاته ولا يكون هناك  
ما ضر وما يقتضيه ذات الشيء ولا يصنع ما نفع يكون لا محالة واجبا ما دامت  
الذات بأقوة وما يجب بحسب الذات يدوم بدوامها ويمتنع ان يتغير  
ويتبدل فاذا نوجب ان يكون ما هو هكذا معقولا عاقلا لذاته ولما يصح  
ان يكون معقولا وما كان مجرداً بنفسه غير مجرد باحوال نفسه كالنفوس للمقارنة

بالذات التي هي افعالها بالتصرف في الماديات لا يكون من شأنه ان يكون  
له ما من شأنه لقوت ما من شأنه على غيره بل يجب من ذلك ما يكون  
مستجمعة لاسبابه ومنتزعة ما يفوته بعضها وقد تعاد الكلام في ادراك النفس  
وبقي الكلام في تحريكها **كملة** النمط بدكر الحركات عن النفس **تفسيره** لما كان  
الآن تشتت في ان سمع كلاما في القوى النفسانية التي يصدر عنها اعمال وحركات  
فليكن هذه الفصول من هذا القبيل معناه ظاهر **اشارة** اما حركات حفظ الابدان  
ونقل ليد في تطرفات في مادة الغذاء **اقول** يريد ان يشير الى الحركات المنسوبة  
الى النفس النباتية التي يفعل افعال مختلفة من غير ارادة والى القوى التي هي مباد  
تلك الافعال وهي التي تسميها اطباء قوى طبيعية واعلم ان النفوس انما يفيض  
على الابدان المركبة بحسب قرب امن جنتها من الاعتدال وبعد ها **عنه**  
كما من ولا بد في الامرجه للصدلة من اجزاء حارة بالطبيع وينبعث ايضا من  
كل نفس كيفية فاعلة مناسبة للحياة يكون آلة لها في افعالها وخادمة لقواها  
وهي الحرارة الغريزية فالحرارة ان تقبلان على تحليل الرطوبات الموجبة  
في البدن المركب وتعا ونهما على ذلك الحرارة الغريزية من خارج فاذا  
لو لا شيء يصير بدلا لما يتحلل منه ففسد المزاج بسرعة وبطل استعداد الممتزج  
لا اتصال النفس به ففسد التركيب فالعناية الالهية جعلت النفس ذات  
قوة يتحد ما يشبه بدن المركب بالقوة وتحويله الى ان يشبهه بالعقل اضعفه  
اليه بدلا عما يتحلل وهي قوة لا يخلو ذات نفس ارضية عنها ثم لما كانت  
الاسطقسات متداعية الى الانفكاك ولزمين من شأن القوى الجسمانية  
ان تحوّلها على الالتيام ابدا **كم** سيأتي بيانه وكانت العناية الالهية مستبينة  
للطبا نفع النوعية دائما فقد ربقاؤها بنزوح الاشياء صا ما فيه المتعذر  
اجتماع اجزائه لجدة عن الاعتدال ولسعة عرض من اجبه فعلى سبيل  
التوالد واما فيما يتعد ذلك لقربه منه ولضيق عرض مزاجه فعلى سبيل  
التوالد وجعلت نفس الاخر ذات قوة تختزل من المادة التي تحصلها العادة  
ما يجعلها مادة شخص اخر من نوعه ولما كانت المادة المختزلة للتوليد بحالة

اقل من المقدار الواجب لشخص كامل ذهني فحالة من شخص جعلت النفس المدركة  
لها ذات قوية يضيف من المادة التي يحصلها الغذائية شيئاً فشيئاً الى المادة الخشنة  
فيزيد هام مقدارها في الاقطار على تناسب يليق بانخفاض ذلك النوع الان في  
الشخص فاذن النفوس النباتية التامة انها يكون ذات ثلاث قوى يحفظ  
بها الشخص اذا كان كاملاً وتكملة مع ذلك اذا كان ناقصاً وليست بقوى النوع بتوليد  
مثله وهي المسماة بالغاذية والنمية والمولدة للمثل فظهر من ذلك  
ان افعال جميع هذه القوى انما يتم تبصرات مادة الغذاء **قوله** لتعال الى  
المشابهة سد البديل ساختل اشارته الى غاية فعل الغاذية **قوله** وليكون سر ذلك

في مادة في النفس على تناسب مقصود محقق في اجزاء المغذي في الاقطار يستمر  
بها الخلق اشارته الى غاية فعل التنمية **قوله** ويخترب من ذلك فاضلة اقله ومبدئ  
الشخصية اخرى اشارته الى غاية فعل المولدة **قوله** ومما تشتهه افعالها تشتهه هي اقوال  
اشارته الى الاستدلال بوجود الافعال على وجوب القوى اوليها الغذائية ويخدمها  
الحاجة للغذاء والماسكة للجدب الى ان تهضمها الهاضمة المههية والدافعة  
للمثل اشارته الى تعديها للغاذية على النامية تقدم فعلها على افعالها والى

خوارمها الاربع بحسب الافعال الاربعة على الترتيب الذي ذكره **قوله**  
والثانية القوة المهية الى كمال النفس **اقول** لما كان الانماء والتوليد  
معاً محيين الى كثرة المادة المجدد تحصيلها والتصرف فيها وكان الانماء  
اهم لانه متعلق باكمال الشخص وانما احتيج الى توليد المثل لكون  
الشخص معرضاً للفناء فيكمل الانماء متقدماً على التوليد بعض التقدم والغاذية يخدم  
هذه القوة في تحصيل المادة **قوله** فان الانماء غير الاسمان **اقول**

المنه والسمن يشتركان في شئ واحد وهو لا يزداد بالطبعي للبدن بانقباض  
مادته انما يزداد اليه ويفتقران باشتاء منها التناسب في الاقطار ومنها  
حاصل غاية ما يقصد بها الطبع وبها الاختصاص بوقت معين فالنفس تقتصر  
بجميعها والسمن يخالفه احياناً فيها ويوافقه احياناً والذبول يقابل انما الخزال  
يقابل السمن **قوله** والثالثة القوة المولدة للمثل وتبعث بعد

فعل القوتين مستخدمه لهما **اقول** هذه القوة ينقسم الى نوعين مواءة ومعينة  
والمواءة ينقسم الى نوعين محصلة للبدن ومفصلة اياه الى اجزاء مختلفة  
كالاعضاء وهي التي يسمى مختار اولي بالقياس الى التي تغذي الغذاء خادمة للغاذية  
والغاذية والمنمية نجد ان المواءة كما من **قول** لكن النامية يقف اولا **اقول**  
الغاذية في اول الامر القوي على تحصيل قدر اكثر مما يتحمل لصغر الجثة وكثرة  
الاجزاء الرطبة فيها فيعمل المنمية فيها افضل من الغذاء ثم يخرج من ذلك الكبر الجثة  
وزيادة الحاجة لنفاذ اكثر بطويات الاصلية الصالحة لتغذية الحراية منه فيجذب  
الغريزية فيصير ما يحياه مساويا ما يتحمل ويحقيق المنمية **قول** ثم انما  
المواءة ملاقة فيقف ايضا **اقول** عند انقرب من ماء الماء فيخرج الانفس للبدن  
فيقوى المواءة ملاقة اي حينئذ يقال انتم عند ملاقة من انزهر بقة المليم  
وكسرة وضمة اي حينئذ وبهة ثم اذا عجزت الغاذية عن اير ما يتحمل بحيث  
لم يفضل شيء تصرف المواءة فيه وانحرف المزاج بسببه لاخطا لمفرد فصارت  
المادة عين مستعدة لذلك وقفت المواءة ايضا **قول** ويتبقى تغذية عمالة الى  
يجز فيجل الاجل **اقول** انما اجل الاجل عند عجزها عن ايراد البذل ثم تحلل الاجزاء  
وانحرف المزاج عن الاعتدال وانطفاء الحرارة الغريزية لعدم غذاؤها ووجود  
ما يضادها انتشارا واما الحركات الاختيارية فهي اشتد نفسانية **اقول** يريد  
ان يشير الى الحركات المنسوبة الى النفس الحيوانية التي يفعل افعال مختلفة بالارادة  
والى مباديها والحركة الاختيارية هي التي يصدر عن شئ يقدر على الفعل والترك  
ويتساوى نسبتها اليه بحسب ارادة ويرجع احدها وانما قال هذه الحركات اشتد  
نفسانية لانها في النفس الارضية يصدر عما يصدر عنه الافعال النباتية  
من غير عكس فما علم ان هذه الحركات مبادي اربعة من رتبة العبد  
عن الحركات هو القوي المدركة وهي الخيال والوهم في الحيوان والعقل العليل  
بسطها في الانسان وتليها قوة الشوق فانها تنبعث عن القوي المدركة و  
تنبعث الى شوق فهو طلب انما ينبعث عن ادراك المدركة في الشئ الذي  
او النافع او كما مطابقا وغير مطابق ويسمى شهوة والى شوق محمود فم

وعلية انما ينبغي عن اجراء صفاة في الشيء المكون او الضار ويسمى محضيا  
 ومغايرة هذه القوة للقوى المدركة ظاهر كما ان الرئيس في القوى المدركة  
 الحيوانية هو الوهم فالرئيس في القوى المحركة هو هذه القوة وتليها الاجماع  
 وهو الغم الذي يخرج بعد التردد في الفعل والترك وهو يسمى بالارادة ولكن  
 لا يدل على مغايرته للشوق كون الانسان مريدا للتناول ما لا يشبهه وكما  
 للتناول ما يشبهه وعند وجود هذا الاجماع يرجح احد طرفي الفعل والترك  
 اللذين يتساوى نسبتهم الى القادر عليهما او يليها القوة المشبهة في مباد  
 العضل المحركة للاعضاء ويدل على مغايرتها لسائر المبادئ كون الانسان  
 المشتاق العاظم غير قادر على تحريك اعضائه وكون القادر على ذلك غير  
 مشتاق ولا عاظم وهي مبادئ الغريبة للحركات وفعلها تشبه الاعضاء وراسا  
 ويتساوى الفعل والترك بالنسبة اليها فتقوله ولها مبدء اعازم يجمع  
 اشارته الى اجماع المذكور مدعنا ومنفلا عن خيال او وهم او عقل اشارة  
 الى المبادئ البعيدة تنبثق عنها قوة عضدية دافعة للضار او قوة شهوانية  
 جالبة للضروري او الدافع الحيواني اشارة الى قوة الشوق للنسطة بين القوى  
 المدركة والاجماع فيطير ذلك ما انبت في العضل من القوى المحركة الخادمة لذلك  
 الامرة اقول اشارة الى المبادئ القريبة المذكورة وقوله فيطير ذلك اشارة  
 الى ان هذه القوى خاضعة للاجماع وتلك الامم اشارة الى المبادئ المتوسطة هذه القوى  
 فان الحركة بالحقبة هي هذه وابا تية امم ولما ذكر كون الشوق منبعه عن القوى المدركة  
 وكون القوى مطيعة للاجماع استغنى عن ذكر الترتيب عن ذكر سائر الاجماع والاشواق  
 قوله اشارة الى القسم الذي في عبارة ميل مستدبر فان سركا من الحركة لنفسه  
 دون الطبيعية ولا لكان في حركة ميله ميل بالطبع عما يميل اليه بالطبع ويكون طالبا  
 سركته وضعا ما بالطبع في موضعه وهو تارك له هارب عنه بالطبع والمحال ان  
 اللطيف بالطبع مترفكا بالطبع او منهرب منه بالطبع مقصوبا بالطبع بل قد يكون  
 ذلك في الارادة لتصلو غرض ما يبيد خلاف الحيات فقد بان ان حركته نفسانية  
 الرادية اقول يريد ان يبين كون الحركات المستديرة الفلكية صادرة عن نفس فلكية لا

طبيعة والنفس العقلية هي التي يصدر عنها اتصال غير مختلفة بأرادة والطبيعة هي التي يصدر عنها اتصال غير مختلفة من غير ارادة والفارق بينهما هو وجود الالادة وعدمها وعدم الارادة لا يطلب شيئا بتركه وواحد هار بها يفعل كذا لا يفعل كذا عرض موجب لذلك الاختلاف ولما كان المستدعي طالبة كمن دوا واضاع من كوا كوا هار عن حد ودوا واضاع يطلبها لم يكن ان يكون طبيعة فاذا هي نفس آلية وانما لم يتصل ان يكون قسرية لان المفروض حركة صادرة عن ميل مستدري طبعيا لا عويثا عن غايات المتحرك والفاظ الكتاب ظاهرة مقل ممة المعنى الحسي الى مثله يتجه الارادة الحسية والمعنى العقلي الى مثله يتجه الارادة العقلية وكل معنى يحيل على كس ثاير

غير محصورة فهو عقلي سواء كان معتبرا الواحد شخصي كقولك ولد آدم او غير معتبرا كقولك الانسان **اقول** هذه مقدمة لانثبات النفوس الملكية وتتمثل على حكيمن احدهما ان الارادة التي يطلب معنى حسيًا كقاعز في هذه النقطة مثلا ارادة حسية اي متعلقة بخير في محسوس والارادة التي يطلب معنى عقليا كقاعز الحبيب مطلقا مثلا ارادة عقلية اي متعلقة بشئ معقول فالارادة اما حسية او عقلية والثاني ان المعنى الذي يحصل على كثير غير محصور سواء كان معتبرا او شخصيا كولد آدم ولم يكن كالا لسان فهو معنى عقلي ولا يغير في كونه عقليا تقيد به بالثبوت وانما قيد بقوله غير محصور لان المعنى الذي يتلوا على كثير من سربا يكون جزئيا كقولنا كل واحد من هؤلاء الناس شاراة الى عدة ككثير من الناس للتعينين الحكماء ان ظاهرا ان اشارت حركة الجسم الاول بالارادة ليست لنفس الحركة فانها ليست من الكمالات الحسية ولا العقلية وانما تطلب لغيرها **اقول** يريد بيان ان النفس العقلية التي تصدر عنها الحركة المستدري ذات ارادة عقلية كالنفوس الانسانية وانما يخص الجسم الاول بالذلة في القطار اقامه البرهان على حجة وعلى كونه فاحركة مستدري وعلى امتناع سائر انواع الحركات عليه لم يشعر بساير الاقلا او فنقول ان الحركة لا يمكن ان تقتضيها الذاتها محرك قار الذات بحسب طبيعة وارادة او غير ذلك لان مقتضى الشئ يدوم بدوامه وما لا قرار له في ذاته لا يمكن ان يدوم بدوام شئ له قرارا للحركة القار انما يقتضيها لاذاتها بل شئ اخر يحصل بها فيكون ما يقتضيه لاذها فيحركه في ذلك الشئ

فان الحركة ليست هي من الكمالات المطلوبة لذاتها او هي تعريف الحركة انها كمال صدى  
اولها بالقوة من حيث هو بالقوة لايتها قضا لما ذكرناه لان معنى كمالها النسوبته  
الى الاول هو تاديتها الى الثاني فهو ايضا دال على كونها غير مطلوبة لذاتها لان هذا يقول  
قد ذكرنا ان الارادة اما حسيه اما عقلية والحركة ليس من الكمالات المطلوبة لذاتها لانها  
لا بحسب العقل فاذن حركة الجسم الاول لا ارادة ليست لنفس الحركة قوله وليس الاولى

الا الوجه وليس معين موجد بل فرضي ولا بعين فرضي تقف عند ذبل معين كل  
فتلك ارادة عقلية اقول غاية الحركة اما من معين او وضع معين او كيف او كم  
كذلك والارادة انها يطلب شيئا يكون حصوله اولى لها من لا حصوله ولما كانت  
اصناف الحركات مستنعة على الجسم الاول الا الوضعية على ما ذكرنا في نسط الثاني  
فليس الاولى لا ارادته الا الوضع المعين الذي يطلبه بالحركة والمطلوب يمتنع ان يكون  
حاصلا للمطالب حال كونه طالبا فاذن الوضع المعين الذي يطلبه تلك الارادة ليس  
بمعين موجد بل معين مفروض فرضه الارادة ويقع اليه بالحركة والتعين لا ياتي في الكلية  
لان كل واحد من كل كل فله مع كلياته فغير متنازه عن سائر احواد ذلك الكل فاذن المعين  
المفروض لا يجب ان يكون جزئيا بل هو ما جزئي واما كلي اما الجزئي فاذا حصل

الحركة الجزئية لا يمتنع ان يكون جزئيا بل هو ما جزئي واما كلي اما الجزئي فاذا حصل  
الحركة الجزئية لا يمتنع ان يكون جزئيا بل هو ما جزئي واما كلي اما الجزئي فاذا حصل  
الارادة للجسم الاول هو وضع معين مفروض كل وتقييده بالجسم الجزئي الواحد لا يضر كلياته  
في المقدمة وايضا الارادة المتوجهة الى مراد كل عقلية على ما صرنا ايضا في المقدمة فاذن الارادة  
التي هي مبدأ للحركة الوضعية عقلية قوله وتحت هذا سائر اقوال الظاهر من  
مذهب المشائري ان المباشر للحريك النفس جسمانية هي صورته المنطبعة في وادته  
وان الجوهر الجرد عن مادته الذي يستكمل بنفسه هو عقل غير مباشر للحريك والشيء  
قد استدلل بما ذكره على ان المباشر للحركة ذوارادة عقلية وقد قرر فيما مضى ان القوى  
الجسمانية ليس من شأنها ان تعقل وان العقول التي شأنها ان تعقل لاها من شأنها ليس من شأنها  
ان مباشر للحريك فاذن وجب ان يكون للفلك نفس مفارقة كالنفوس الناطقة  
الانسانية من شأنها ان تعقل وببإش الحريك ليكون ذارادة عقلية وليصير  
عنها الحركة المستترة لكن لما كان القول بذلك مخالفا للجمهور من علم بصيرح الشيخ

واشار الى ذلك بقوله وتحت هذا سر الفاضل اشار به فكر ان الشيخ تكلم في هذه المسئلة  
 في هذا الكتاب في اربعة مواضع وذكر في جميعها ان هناك سر ولكنه لم يفصل القول فيه  
 الا في الموضوع الرابع فالاول في هذا الموضوع والثاني في آخر الفصل العاشر من المنطق السادس  
 حيث قال واما النفس السواء فهو صاحب ارادة جزئية او صاحب ارادة كلية متعلق بها  
 لئلا يضربا من الاستكمال ان كان في ذلك من الثالث في الفصل الرابع عشر من ذلك المنطق  
 تكلم في كيفية تشبه النفس بالعقل فقال وانت اذا طلبت الحق بالجمادة فربما لاح لك سر  
 واضح خفي والرابع في الفصل التاسع من المنطق العاشر فانه قال هذا ثم ان كان ما يليه من  
 من النظر مستقرا على الراغبين في الحكمة المتعالية ان لها بعد العقول المتفارقة التي لها  
 كالبادي نفوسا فاطقة غير منطبعة في موادها بل لها معها ارواحا كما نفوسنا مع ابداننا  
 فلي هذا الموضوع صرح بحقيقة ذلك السر تنبيه الراي الكلي لا ينبعث منه شيء  
 مخصوص جزئي فانه لا يخصص جزئي من دون جزئي انما لا يسبب تخصيص كل حال لا يقتضي  
 به ليس هو وحده **اقول** يريد ان يبين ان النفس الفلكية التي هي ذات الارادة عقلية  
 هي ايضا ذات ارادة جزئية فالشرح الفاضل جعل مبدء الارادة الكلية نفسا مجردة  
 ومبدء الارادة الجزئية نفسا اخرى منطبعة وذلك لما لم يذهب اليه فذهب مذهبها  
 الجسم الواحدية فتبين ان يكون في نفسين اعني فاندكيتين متباينتين هوالة لهما ما قبل من  
 الشئ هو ان لكل فلكا نفسا واحدة مجردة يفيض منها صوت وجمانية على مادة الفلك فينطق  
 بها وهي تدرك الحركات بذاتها وتدرك الجزئيات بجسم الفلك وتحرر الفلك بواسطة  
 تلك الصلوة التي هي باعتبار تحريكها قوة وباعتبار اخر صوتها في نفوسنا وابداننا  
 بعينها على ما صرح به فيما نقله عنه هذا الفاضل من المنطق العاشر فلذلك جاز الى المتخصص  
 الراي الكلي لا ينبعث منه شيء مخصوص جزئي حكم كلي وباتى كلامه هو البرهان عليه  
 وقوله الاسيب مخصوص بحالة يقتضي به اشارة الى كيفية انبعاث الجزئيات من الكلية  
 فان الحكم بان هذا الامر ينبغي ان يبذل مثلا لا ينبعث عن الحكم بان الامر ينبغي  
 ان يبذل الامر الشعبي هذا الامر **قوله** والامر يد من الحيثية تقوله الحيثية الغدا  
 انما يبذل ولا ينبغي له غدا اخرى فينبعث منه ارادة حيوانية جزئية وهذا يطلب الغدا  
 بحركته وانما يقتضيه على الوجه الجزئية وان كان لو حصل له شخص اخر بدله لم يكن هو هذا



مقامه فليس غرض ذلك دليل على انه كان ذلك متمثلاً عند **اقول** هذا القول تشاؤم على المذكور  
هو ان يقال الحيوان ربما يريد تناول الغذاء مطلقاً لا تناول غذاء معين وذلك لا يشترط تناول  
غذاء واحد فإرادته تلك الكلية لا نهى نحو مراد كل ثمرة اذا حضره غذاء الجزئية تناول ذلك دليل  
على صمد والفعل الجزئي عبارة عن الكلية فانزال هذا الشك بان قال المبدأ الاول هذا الفصل **فصل**  
الحيوان انما يتخيل غذاء جزئياً يتذكر كما احس بالانه لا يعقل الكليات مجردة ثم انه يدعي من ذلك  
التخيل شوق جزئي الى ذلك الغذاء التي يذكره فيعزم على طلبه ويحرك في الطيفان وجد  
غذاء اخر غير بالتحقق فاما مقام ما طلبه لكونه بالشوق هو وهو اسير به الى الغذاء كالي  
الحيوان واراثة وذلك لا يدل على انه كان الغذاء الكلي متمثلاً عند **قوله** وكذلك في  
قطع المسافة يتخيل له حد وجزئية اياها يقصد وربما كان ذلك الفصل مقطوعاً وربما كان  
متحدداً بالوجود نحو ما تجد والحركة المستمرة على الاتصال وذلك لا يمنع التخصيص الجزئية  
في الفعل كما لا يمنع في الحركة **اقول** لما فرغ من بيان الحكم لئلا يذكر المقصود منه وهو كاشف  
بصدد والحركة عن الارادة الكلية على وجوب الارادة الجزئية وبين كيفية ذلك فذكر ان المسافة  
تشتغل حل محالة على امتداد يمكن ان يفرض فيه حد وجزئية يتجزى للمسافة بها الاجزاء  
الجزئية فقاطع تلك المسافة بتخيل تلك الحدود واحداً بعد واحد ويلجئ عن كل تخيل  
ارادة جزئية لقصد ذلك الحد وقطع ذلك الجزء من المسافة التي انفصل بذلك الحد فيصير  
تلك الارادة الجزئية سبب قطع ذلك الجزء ثم احوال لا يحلوا ما ان ينقطع الفعل انقطع  
الارادة والحركة فيقف المتحرك او لا ينقطع بل ينصل التحيلات متحدة على التوالي حسب  
اتصال المسافة وتصل الارادات للنبذة عنها فتستمر الحركة وكما ان استمرار الحركات  
لا يمنع تخصصيتها ولا يقتضي كليتها كذلك استمرار التحيلات والارادات على سبيل  
الانصرام والتجدد لا يمنع جزئيتها ولا يقتضي كونها كلية **قوله** ولسل هذا ان يقتصر  
الارادة شئ جزئي حتى يكون الارادة الكلية مقابلة لها مراد كل ولا يجب له تخصيص حتى  
**اقول** لما فرغ من بيان كيفية كون الارادة الكلية مع الارادة الجزئية مبادى  
الحركات الجزئية جعل الحكم كلياً في صدد ورسائراً لافعال الجزئية عن الارادة  
الكلية وذكر ان ذلك انما يكون عند تخصص الارادة الكلية بنى جزئي كما نكفي  
فان الارادة الكلية من حيث هي كلية يقتضي مراداً كلياً ولا يجب تخصيصها

جزئياً فلا حاجة لتجبر في ذلك الى انضيات امر جزئي اليه قوله ونحن ايضا ورجبا

تصدياً قضاء كلياً من مقدّمات كلية فيما يجب ان تفعل ثم اتبعناها قضاء جزئياً  
 ينبعث منه شوق وارادة متعدينان ضرباً من التعيين الوهمي فتنبعث القوة المحركة  
 الى حركات جزئية تصير هي مرادة لاجل المراح الاول اقول هذا استشهاد بليغة  
 صدور حركاتنا عن ارادتنا الكلية وتأكيد ما ذكره فاننا تصورنا شيئاً كلياً  
 مثلاً ان تصوّرنا ان ينبغي ان يصدر عنا بذل الدرهم وهذا قضاء كلي حصلنا  
 من مقدّمات كلية هي قولنا ينبغي ان يصدر عنا الفعل الجميل ومن الافعال الجميلة  
 بذل الدرهم ثم اتبعناها قضاء جزئياً هو ان هذا الدرهم الذي في يدك ينبغي ان ابذله  
 فينبعث من هذا القضاء الجزئي شوق وارادة متعدينان الى بذل هذا الدرهم فينبعث  
 للقوة المحركة على دفعه الى مستحق فصار هذا البذل بهذا الدرهم مرادى لاجل المراد  
 الاول الذي هو صدور بذل الدرهم اعني واعتراض الفاضل الشارح فقال ادراك  
 الشيء الجزئي يقتضي نسبة بينه وبين الدرك والنسبة لا يتحقق الا بعد حصول المثل  
 المنتسبين فاحرازك الشيء الجزئي تتوقف على حصوله المتوقف على تحصيل  
 ما على اياته فلو توقفت تحصيل فاعله اياه على ادراكه من حيث هو جزئي لزم  
 الدور والجواب ان ادراك الجزئي قبل وجوده يتوقف على حصوله في الخيال  
 لا على حصوله في الخارج وحصوله في الخارج هو الذي يتوقف على تحصيل  
 الفاعل اياه المتوقف على ادراكه له فانه كما يكون حصول الجزئي في الخارج  
 مبدءاً لحصوله في الخيال فقد يكون حصوله في الخيال ايضاً مبدءاً لحصوله  
 في الخارج ولا يلزم الدور ثم قال وايضاً تعلم قطعاً انما متى حاولنا فعل حركة  
 فاننا لا نحاول الا إيجاد الحركة من حيث هي حركة في الموضحة  
 الفلاني في الوقت الفلاني وذلك لا ينافي الكلية ولا احتمال  
 الحركة المعينة من حيث هي معينة فانها غير حاصلة فكيف  
 نقصدها وهذا الاستقراء يوجب القطع بان الموش في الفعل الجزئي  
 هو القصد الكلي وانه انما يتخصص ذلك الجزئي بسبب تخصص  
 المحل والوقت والجواب ان تعيين المتحرك والمسافة والزمان يقتضون

شخصية الحركة كما اعترفت به وبالحجة فقولنا نحاول حركة جسم  
 معين من حيث هي حركة في الموضع الفلاني في الوقت الفلاني ليست على  
 تناقض وايضا قوله انا نقصد الحركة الكلية في موضع ووقت معينين  
 بمتناقض قوله الحركة يتخصص بتخصص المحل والوقت ثم اورد المعارضة  
 بان الارادات الجزئية ايضا امور حادثة جزئية فلا بد لها من علل حادثة  
 جزئية والكلام فيها كالكلام في الاول فنسلسل ثم التسلسل  
 ان كان دفعة فهو محال وان كان السابق علة لللاحق كان ايضا  
 محالا لان السابق يتقدم حال حصول اللاحق والمقدم لا يكون علة للموجود  
 والجواب ان الارادة الجزئية كما كانت سببا لمحدث حركة جزئية فتلك  
 الحركة ايضا سبب لمحدث ارادة اخرى جزئية حتى يتصل الارادات في النفس  
 والحركات في الجسم ولا يتسلسل دفعة لان الارادة تكون الجسم في حده  
 ما من المساعدة ما لم توجد لم يجب تحريك الجسم اليه واذا وجدت امتنع  
 ان يكون الجسم في حال وجود الارادة في ذلك الحد الذي يريد لان ارادة الاجزاء  
 لا تتعلق بالموجود بل كان في حد آخر قبله وامتنع ان يحصل في الحد الذي يريد حال  
 كونه في الحد الذي قبله فاذا تأخر كونه في الحد الذي يريد عن وجود الارادة  
 لا من يجره الى الجسم الذي هو القابل لا الى الارادة التي هي الفاعلة ومع وصوله الى  
 الحد الذي يريد لا تنفي تلك الارادة وتجد غيرها فيصير كل وصول الى حد  
 سببا لوجود ارادة يتجدد مع ذلك الوصول وحيث كل ارادة سببا لوصول  
 متأخر عنها اقتسمت الحركات والارادات استمر شيء غير قابل على سبيل تصرف  
 وتجدد والسابق لا يكون بانفراد علة لللاحق بل هو شرط ما يتم العلة بانضياقه  
 اليها وهذا من غوامض هذا العلم ثم قال واذا جاز ان يكون السابق علة لللاحق  
 فلم لم يجز ان يكون الحركة السابقة علة لاحقة وبذلك تحصل الاستغناء عن  
 اثبات هذه النفس والجواب ان الشيء لم يستدل بهذا على وجود النفس بل  
 استدل باستدانة الحركة على وجود الارادة وبها على وجود النفس ولذلك  
 قال في الحركة المستقيمة الطبيعية يكون كل حركة سابقة

سبباً به يتم كون الطبيعة علة لوجود حركة اللاحقة من غير ان تثبت هناك  
 نفساً كما قال ومع القول بوجود الارادة الكلية فلم لا يجوز ان يكون سبب  
 التخصيص هو القابل قبيلاً ان افلاك يقتضوا ارادته الحافظة بحركة كلية  
 الا ان جرم الفلك في كل وقت لما لم يقبل الحركة متخاضة وامتنع الرجوع  
 والسكون عليه تخصصت الحركة بسببه واستقرت انيس يصح ان يزعم  
 من العقل الفعال مع ان نسبته الى الكل هو سواد مني من اخصر للتخصيص وانما  
 والجواب ما مر وهو ان العلة القاهرة بانفرادها ليست في مقتضى الحركة  
 واما العقل الفعال فلا يصدر عنه حادث الا عند حدوثه فيجب ان يكون في بقاؤه  
 ولا يكفي فيه وجود القابل وحده ثم قال ولقد سئل ان كان العقل في سكونه  
 على احواله لا يتم بقوله ان غرض النفس من التفرغ هي النسبة بالنقل  
 والنفس الحركة لا تترك العقل وان اثبتنا ناطقة مدركة في  
 لا يخرج والجواب على مذهب المشائين ان النفس الجسمانية تدرك العقل  
 اذ لا غير مجرد بل مشوباً بالواحد المادية على نحو التوهم والتخييل  
 وعلى مذهب المشرك النفس الناطقة الفلكية تدرك العقل بذاته  
 وتحرك الفلك بقوة منطبعة فجعل كقوى سائرها في اعتراضاته فيخل  
 بما مر من عمل وتخليق لما الشئ الذي يقتضيه الجرم الاول في حركته  
 الارادية في عديانها بعد ما نحن فيه الا انك يجب ان تعلم انه لن يخرج  
 محرك ارادى الا لطلب شئ ان يكون للطالب اولى واحسن من ان لا يكون  
 اما بالحقيقة واما بالظن واما بالتخييل العبدى فان فيه غرض باخفياً من طلب  
 اللذة والسأهي والناشأ ما يفعل وهو بتخييل اللذة ما او تبدل حاله  
 او ازالة وصف ما فان الناشر تخيل واعضائه ايضا في طلبه تحريكه  
 عن تخيله لاسيما في حالة يكون بين النوم واليقظة في نشيئته والنفس  
 في الشئ الذي يصير الناشر في مناه شيئاً خفياً جدياً وحيياً حد الرجا انزعج  
 للهرب او للطلب واعلم ان التخييل شئ والشمس في التخييل انما هي في  
 يتخيّل شئ وانما ظن ذلك الشئ في الذي في التخييل

ان يمكن وجود التخييل لاجل فقد احدى الاخرين اقول قد ذكر من الحركة الفلكية  
 لا ترا ولذا انها بل ترا والحصول وضع كل كما ان حصول الوضع اكل ليس ايضا لذاته مراد  
 بل انما يرا ولشئ آخر وكان من الواجب ان يبين الشئ الذي هو لذاته غايته هذه  
 الحركة لكن هذا النمط لما كان مقصودا على اثبات النفوس ولما عليها وكان  
 النمط السادس مشتملا على ذكر الغايات كان ايراد ذلك فيه اولى فهو مد بيانه  
 هناك وانما في ذكر الوضع اكل ههنا ايضا بالعرض ذلك لانه  
 احتاج الى ذلك في الاستدلال على وجود النفس العاقلة ثم ذكر ان الواجب  
 عليك في هذا الموضع ان تعلم ان المتحرك الارادي لا يتحرك الا لطبقت  
 يراى وحيث هو اولى من عدمه وهو عرض له مشعوبه على الاجل للمزيد من الحركة الصادقة  
 عن النفس والصادرة عن الطبيعة وليزيد ايضا بين الافعال النفسانية والافعال  
 العقلية على ما يحى بيانه في النمط السادس ثم ذكر ان الشعور بالوحي  
 المطلوب قد تقع على وحي دكانه قد يكون حقيقيا وقد يكون ظنيا  
 وقد يكون تخيليا وفي ذكر كرات ارادية خفية الغايات كحركة  
 العايت والساهى والناهي فان منكرو وجود اسناد هذه الحركة  
 الى غاية مشعوب بها يتمسكون بامثا لها وبين غايات كل واحد  
 منها ثم اجاب عن شبهة لهم وهي ان الغائت والساهى والناهي لو فعلوا  
 افعا لهم لغايات تخيلها لوجب ان يتذكروها بان يتخيّل الغاية والشعوبه  
 وحفظ الشعور ثلثة امور يتوقف التذكر على جميعها فوجود التذكر  
 يدل على وجودها جميعها وعدمه لا يدل على عدم واحد منها  
 بعينه بل على  
 منها لا بعينه وعلى  
 فاذن لا  
 التذكر  
 غير صحيح  
 بآثار الكتاب  
 ظاهر وههنا قد صرح بان التذكر كبر كيا من حفظ وادراك على اوضحنا والله اعلم بالصواب

انما الظاهر في الوجود وعلة الوجود هنا هو الوجود المطلق الذي يحل على  
 الوجود الذي لا علة له وعلى الوجود المعلول بالتشكيك والمحمول على أشياء  
 مختلفة بالتشكيك لا يكون نفس ما هيأها ولا جزء من ما هيأها بل إنما يكون  
 عارضاً لها فاذن هو معلول مستند إلى علة ولذلك قال الشيخ في الوجود وعلله  
 قسماً عليه انه قد يغلب على اوهام الناس ان الموجود هو المحسوس وان ما لا يتأله  
 الحس بجوهره ففرض وجوده محال وان ما لا يخصص بمكان او وضع بذاته كالجسم  
 او بسبب ما هو فيه كحوال الجسم فالاحظه من الوجود وانت تتأني لك ان تتأمل  
 نفس المحسوس فنتعلم منه بطلان قول هؤلاء لانك ومن يستحق ان يخاطب  
 يعلم ان هذه المحسوسات قد يقع عليها اسم واحد لا على الاشتراك الصريح  
 بل بحسب معنى واحد مثل اسم الانسان فانك تشكك في ان وقوعه على زيد وعمر  
 بمعنى واحد موجود فلذلك المعنى الموجود لا يتخلو من ان يكون بحيث تتأله  
 الحس ولا يكون فان كان بعيداً من ان تتأله الحس فقد اخرج النفس من المحسوسات  
 ما ليس بمحسوس وهذا عجيب وان كان محسوساً فله وضع واين ومقدار معين  
 وكيف لا يتأتى ان يحس بل ولا يتقبل الاكس فان كل محسوس وكل متقبل فانه قد  
 لا الحالة نشئ من هذه الاحوال وانما كان كذلك فلم يكن ملائماً لما ليس بتلك  
 الحال فلم يكن مقولاً على كثيرين مختلفين في تلك الحال فاذن الانسان من حيث  
 هو واحد الحقيقة بل من حيث حقيقته الاصلية التي لا يختلف فيها الكثرة  
 غير محسوس بل معقول صريح وكذا الحال في كل كلى اقول يريد  
 التشبيه على فساد قول من زعم ان الموجود هو المحسوس وما في حكمه وهم  
 التشبيه ومن يجري مجرى بهم من يدعون لقوته الوهمية الحاكمة على ليس من شأنه  
 ان يكون محسوساً حكمها على المحسوسات فقوله ان الموجود هو المحسوس  
 قضية وان ما لا يتأله الحس بجوهره ففرض وجوده محال كعكس نقيض لها  
 والحس هو الذات وانما قال بجوهره لانهم لا يجوزون وجود شيء يتأله  
 الحس بافعال لا بذاته قوله وان ما لا يخصص بمكان او وضع بذاته كالجسم

اوليست ما هو فيه كاحوال الجيم فلا حظه من الوجود ايضا حلا سبق وذلك  
لان المحسوس ماله مكان او وضع بذاته وهو اما جسم او جسماني وهم ينكرون وجود  
مالا يكون جسما او جسمانياً والشئ فيه على نساد قولهم بوجود الطباق المعقولة  
من المحسوسات لان حيث هي عامة او خاصة بل من حيث هي مجردة عن القواشي التي  
من الاين والوضع والكم والكيف مثلاً كالانسان من حيث هو انسان الذي  
هو جزء من زبد او من هذا الانسان بل من كل انسان محسوس وهو الانسان المحسوس  
على الاستقصا فان من حيث هو هكذا موجود في الخارج والا فلا يكون هذه الاشياء  
انما اشاراته ان كان محسوساً وجب ان يكون الاحساس به مع لواحق كاي  
ما و وضع ما متعين ومتمتع ان يكون مقولاً على الانسان لا يكون في ذلك  
الاين وعلى ذلك الوضع فلا يكون المشترك فيه مشتركاً فيه فهو ان لم يكن  
محسوساً فهذا موجود غير محسوس وهو الموجود المعقول واعلم ان الانسان من حيث  
هو احد الحقيقة غير الانسان الواحد فان معنى الاول هو الانسان من حيث هو طبيعة  
واحدة لان حيث هو حيوان او ناطق او غير ذلك ومعنى الثاني هو الانسان المقدر  
بالوحدة والاول مشترك فيه والثاني غير مشترك فيه وكذلك ليس الشئ قوله من حيث  
هو واحد الحقيقة بقوله بل من حيث حقيقة الاصلية التي لا يختلف فيها اوتاني  
الفاظ الكتاب ظاهرة واعترض بعض المعترضين على هذا البيان بان الانسان مشترك  
موجود في العقل لاني الخارج والمطلوب اثبات موجود في الخارج غير محسوس  
وينحل الاعتراض بان فرق بين طبيعة الانسان التي يعرض له الاشتراك وعدمه  
وبين الانسان المتأخذه مع الاشتراك فان الاول يوجد في الخارج والعقل والثاني  
يوجد في العقل فقط على ما مر من الاشارة اليها وهم وتنبيهه وعل قائلاً منهم يقول  
ان الانسان مثلاً انما هو انسان من حيث له اعضاء من يد وعين وصاحب غير  
ذلك ومن حيث هو كذلك فهو محسوس فشيبهه ويقول ان الحال في كل عضو كل  
مما ذكرته او تركبة كالحال في الانسان نفسه هذا الوجه ان يقر انكم قد اشتدتم  
في الانسان المعقول تجريدة من الوضع والكم والانسان لا يعقل بالاول اعضاء ذوات  
اقدار متناهية الاوضاع على ما يتخيل عنه ويحسن ان الشئ لم يشغل بايضاح الحال

في معقولية الانسان لان الاشغال بالمثل انما يكون خروجا عن المقصود بل فيه  
 على ان الحال في كل واحد من الاعضاء او الاجزاء في كونه ذات طبيعة معقولة  
 غير محسوسة كالحال في الانسان نفسه تذبذبه انه لو كان كل موجود  
 بحيث يدخل في الوهم والحس كان الحس والوهم يدخلان في الحس والوهم ولكنا  
 العقل الذي هو الحكم الحق يدخل في الوهم ومن بعد هذه الاصول فليس شيء  
 من العشق النخل والوجل والغضب والشجاعة والحيث مما يدخل في الحس والوهم  
 وهي من علائق الامور المحسوسة فاطنك بموجودات ان كانت خارجة الذي  
 عن درجة المحسوسات وعلائقها اقوال لما نبه على ان في كل محسوس شيئا  
 ليس محسوس ولا موهوم لم يقتصر على ذلك بل نبه ايضا على ان الحس نفسه ليس  
 بمحسوس وكذلك الوهم وعلى ان العقل الذي يميز بين الحس والمحسوس والوهم  
 والموهوم ليس بموهوم فضلا عما ان يكون محسوسا ونبه ايضا على ان المحسوسات  
 علائق غير محسوسة ولا موهومة وهي طبائع الامور المدركة بالوهم كالعشق  
 والنخل وغيرهما فان اشخاصها مدركة بالوهم وان لم يكن مدركة بالحس  
 الظاهر واما طبائعها فليست بمدركة باحدهما اصلا وان كان حال الحواس  
 والمحسوسات وعلائقها هذه فاذن ثبت وجوب اشياء خارجة عن هذه الاثر  
 بالذات هي اول بان لا يكون محسوسة ولا موهومة **تدني**  
 كل حق فانه من حيث حقيقته الذاتية التي هو بها حق فهو متفق واحد غير  
 متباين اليه فكيف ما به يخال كل حق وجوه **اقول** الحق ههنا اسم فاعل في  
 صيغة المصدر كما عدل والمراد به ذو الحقيقة وهو بمعنى المصدر يدل بالاشتراك  
 على معان منها الوجود في الاعيان مطلقا ومنها الوجود الدائم ومنها حال القول  
 او العقد الذي يدل على حال الشيء الخارجى فان كان مطابقا للواقع فهو صادق باعتبار  
 الى الامر وحق باعتبار نسبة الامر اليه والمراد ههنا هو المعنى الاول واعلم ان مقصودنا  
 من اثبات موجود غير محسوس انما كان هو اثبات مبدء الوجود غير محسوس  
 فلما بين ان كل موجود في الاعيان فانه من حيث حقيقته الذاتية التي هو بها  
 حق اي حقيقته الجردة من العوارض الغريبة للشخصة التي هو بها غير قابل



للاشارة المحسية صرح بالمقصود وهي ان المبدأ الاول الذي يبطي كل  
وهي حقيقة تحققة وشبوتة كيف لا يكون كذلك وهذا الكلام هو تصريح  
بالمقصود مما مضى ولذلك سماه تدنياً وألقاها بصل الشارح ظن انه الحق  
للمبدأ الاول سبباً للحقائق في ذلك على وجه التمثيل فحكم بان البيان  
اقتضى وليس كذلك فانه انما حكم حكماً كلياً على كل حقيقة بما هي حقيقة  
فترتيب كيف يتوهم خروج ما هو محقق كل حقيقة عن حكموت على كل  
حقيقة تلبيه الشئ قد يكون معلوماً باعتبار طرية وحقيقته وقد يكون  
معلوماً في وجوده واليك ان يعتد في المثلث مثلاً فان حقيقته متعلقة  
بالسطح والخط الذي هو ضلعه وهو مادة من حيث هو مثلث وله حقيقة المثلثية  
كانهما علتاه المادية والصورية وما من حيث وجوده فقد يتعلق بجعله  
ايضاً غير هذه ليست هي علة تقوم مثلثية ويكون جزءاً من حداثها وتلطف  
هي الفاعلية او العلة الغائية التي هي علة وأعلية لعلته العلة الفاعلية اقوال  
يريد ان يشير الى العلة وهي اما علل المهمة الشئ او علل لوجوده والاولى ينقسم  
الى ما يكون الشئ به بالقوة وهو المادة الى ما يكون الشئ به بالفعل وهو  
الصورة والثانية ينقسم الى ما يكون علة بمقارنة الذات او بمباينتها والاول  
هو الموضوع والثاني ينقسم الى ما يكون عليه هو لايجاد نفسه أو لكونه علة  
للايجاد بان يكون الايجاد كاجله والاول هو الفاعل والثاني هو الغائية والمادة و  
الموضوع منها ليست من العلل الموجبة بخلاف الباقية والجنس والعنصر سبل  
وان كانا مقامين للنوع لكنهما ليسا من العلل لان كل واحد منهما من النوع  
مفعول على الباقين بانه هو والعلل والعلولات لا يكون كذلك واذا تبين  
ذلك فقول الشيء الشئ قد يكون معلوماً الى قوله كأنهما علتاه المادية  
والصورية اشار الى العلل المهمة وانما قال كأنهما علتاه ولم يقل هما  
علتاها لان للثالث لا مادة له ولا صورة فانه كالمادة والصورة تكونان  
للاجسام المركبة وايضاً السطح ليس يحمل الخط على الوجه الذي يكون للمادة  
للمسوحة والخط ليس بصورة له لان نهاية المادة لا يكون صورة فيه وليس

وفصل الثالث لانهم ليسوا بمقولين عليه ولا هو عليها بل هما اجزاء ان له  
 في الوجود ولذلك يشبههما بالمادة والصوت لا بالجنس والفصل وقوله  
 واما من حيث وجوده فقد يتعلق لعلة اخرى الخارجية الى علل الوجود لما  
 اقتصر على الفاعل والغاية لمحصل مقصودة ههنا بهما ولم يذكر الموضوع  
 او لفظة في قوله فقد يتعلق لعلة اخرى واشار بعد قوله وتلك هي الفاعلية بقوله  
 او الغائية الى ان الغاية لا يقيّد وجود المعلول بالذات بل يقيّد فاعلية الفاعل  
 فهي علة فاعلية بالنسبة الى ذلك الوصف للفاعل وعلة غائية بالنسبة الى المعلول  
فلهذا اعلم انك يفهم من ذلك وفيه انك انك هو موصوف بالوجود  
 في الاعيان ام ليس بعد ما تشكك عندك انه من خط وسطه ولم يثبت لك انه  
 موجود في الاعيان اقول يريد الفرق بين ذات الشيء ووجوده  
 في الاعيان كما اشار الى ذلك في المنطق لكن الغرض هنا هو الفرق بين علل  
 يفتقر اليها الشيء في كونه موجودة كالفاعل والغاية وبين علل يفتقر  
 اليها في تحقق ذاته في الخارج والعقل كالمادة والصوت ولذلك  
 ذكر الخط والسطح الشبهتين بهما وكان الغرض هناك الفرق بين علل يفتقر  
 اليها الشيء في تحقق ذاته في العقل وهي مقومات مهية كالجنس والفصل  
 وبين سائر العلل اعني العلل الاربع المذكورة اشارة العلة  
 الموجودة للشيء الذي له علل مقومة للمهية علة لبعض تلك العلل كالصوت  
 او جميعها في الوجود وهي علة لجمعية منهما اقول لما ذكر العلل  
 وفرق بين علل المهية وعلل الوجود وكان هذا الفط مشقة على البحث من علل الوجود  
 اراد ان يشير الى كيفية تعلق علل الوجود التي هي الفاعل والغاية بسلطان العقل كيفية  
 تعلق احدهما بالآخر واعلم ان المعلولات تنقسم الى ما لا فاعلية له لا فاعلية له  
 مادة وصوتة والقسم الاول ينقسم الى ما يوجد في الموضوع والى ما لا يوجد فيه الاول  
 يتوابع في وجوده الى علة من احد الاولين ويتوابع يقبله والثاني يحتاج  
 الى علة موجودة فقط والشيء لا يرضى لذلك هذه القصة ولم يكن له علل المهية  
 والقسم الثاني هو المعلول المركب من المادة والمهية والشيء يخص البحث

بقوله العلة الموحدة للشئ الذي له محل مقومة للمهية والعلة الموحدة  
 في هذا القسم يكون علة اما للصورة وحدها او للصورة والمادة معا مثال الاول  
 النجار الذي هو علة لصورة السرير دون مادته وآلية اشار بقوله علة لبعض  
 تلك العلة كصورة ومثال الثاني الخباز المظارق الذي هو علة لصورة  
 الجسم ومادته معا واليه اشار بقوله او لجميعها وعلى التقديرين انما يصير بالمادة  
 مادة بالفعل بسبب العلة الموحدة فيكون هي علة للجسم بين المادة و  
 الصورة اعني التركيب فيكون لذلك علة للمركب والى ذلك اشار بقوله وهي  
 علة للجسم بينهما قول **والعلة الغائية التي لاجلها الشئ علة بمهيتها ومعناها**  
**علية العلة الغائية** ومعلوم لها في وجودها فان العلة الغائية علة للوجود  
 ان كانت من الغايات التي يحدث بالفعل وليست علة لعليتها ولا لعلتها  
**اقول** مهية الغاية ومعناها اعني كمنها شيئا ما غير وجودها والمعلولات  
 ينقسم الى مبدع والى محدث على ما سبقت بيانه والغاية في القسم الاول يوجب  
 مقارنة لوجود المعلول بمأهيتها ووجودها معا وفي القسم الثاني يوجب  
 متأخرة لوجودها عنه وان كانت متقدمة بمهيتها عليه والعلة  
 لا يمكن ان يكون متأخرة عن معلولها فاذن وجود الغاية في هذا القسم  
 لا يكون علة بل ربما كان معلولا للمعلول بوجه والعلة انما يكون هي مهيتها  
 المتقدمة وعليتها يكون ان يجعل الفاعل فاعلا بالفعل فهي علة لفاعلية الفاعل  
 والفاعل يكون علة لصيرورة تلك المهية موجودة فمهمة الغاية يكون علة  
 لعلة وجودها لا مطلقا بل على بعض الوجوه ولا يلزم من ذلك دور وقول الشيء  
 ظاهر وانما قيد الغاية بقوله ان كانت من الغايات التي تحدث بالفعل ليصير البيا  
 خا عما بالقسم الثاني واعتراض الفاضل الشارح بانهم يثبتون لافعال الطبيعة  
 غاياتية والقوى الطبيعية لا شعور لها فلا يمكن ان يقال تلك الغايات  
 موجودة في اذهانها ولا ان يقن انها موجودة في الخارج لان وجودها متوقف  
 على وجود المعلولات فاذن تلك الغايات غير موجودة وغير الموحدة لا يكون  
 علة للوجود ولا خلاص عنه الا بان يقول ليس للافعال الطبيعية غايات والحجاب

ان الطبيعة ما لمقتض لذاتها شئ كائن ما مثلاً لا يجرى الجسم الى حصول ذلك  
 الشئ فكيف ذلك الشئ مقتضاً لها امر ثابت دل على وجود ذلك الشئ لها  
 بالقوة وشعوبها لها به قبل وجودها بالفعل هو العلة الفاعلية لفعالها اشارة  
 ان كانت علة اولى فهي علة لكل وجود وعلة حقيقة كل موجود في الوجود اقول  
 العلة الاولى لا يمكن ان يكون صوداً لوجوب تقدم الفاعل بالاطلاق عليها  
 ولا مادة لوجوب تقدم الفاعل عليها اما بالاطلاق واما في صيدورتها مادة بالفعل  
 ولا غاية لوجوب تقدم سائر العلل عليها بالوجود فاذن ان كان في الوجود  
 علة اولى فهي علة فاعلية لكل وجود معلول وكل صوداً او مادة هما علتان  
 لتحقيق اي معلول كان في الوجود فلينبه كل موجود اذا التفت اليه  
 من حيث ذاته من غير التفات الى غيره فاما ان يكون بحيث يجب بالوجود في نفسه  
 او لا يجب فان وجب فهو الحق بذاته الواجب جوده من ذاته وهو القويم وان لم يجب  
 لم يجب ان يبق اذ مستقيم بذاته بعد ما فرض موجوداً بل ان قرن باعتبار ذاته  
 شرط مثل شرط عدم علته صار مستغنياً او مثل شرط وجود علته صار واجباً وان لم  
 يقترب بها شرط الى حصول علة ولا عدسها بقي له في ذاته الامر الثالث وهو كما  
 فيكون باعتبار ذاته الشئ الذي لا يجب ولا يمتنع فكل موجود اما واجب لوجود  
 بذاته واما ممكن الوجود بحسب ذاته اقول يريد قسم الموجود الى الواجب لذاته والممكن  
 لذاته والفاظه ظ قوله فهو الحق بذاته اي الثابت الدائم بذاته والقويم  
 هو القائم بذاته غير متعلق الوجود بخير او على الاطلاق وهي اسم من اسماء الله تعالى  
 اشارة الى ما حقه في نفسه الامكان فليس يصير موجوداً من ذاته فانه ليس  
 وجوده من ذاته اولى من عدمه من حيث هو ممكن فان صار احدهما اولى فالحضور  
 شئ او غيبة فوجود كل ممكن الوجود هو من غيره اقول يريد بيان ان الممكن  
 لا يوجد الا لعلته تغايرة وتقريرة ان الممكن ما ان يحتاجه ذاته في ان يكون موجودة  
 الى غيرها ولا يحتاجه والثاني باطل لاستحالة ترجيح احد الشيعيين متساويين من  
 غير مرجح فاذن الاول حق والشيخ اشارة بقوله فليس يصير موجوداً من ذاته  
 الى فساد القسم الثاني وتبواه فانه ليس وجوده من ذاته اولى من عدمه من حيث

هو ممكن الى استحالة الترجيح من غير وجه وتكون له فان صار احدهما اولى فالحصن بشئ  
او عيئته الى ان الحق هو القسم الاول تلخيصه اما ان يتسلسل ذلك الى غير ذلك  
فيمكن بكل واحد من احاد السلسلة ممكنة في ذاته وبالمجمل متعلقة بها فيكون  
غير واجبة ايضا ويجوز تغيرها والفرق هذا بيانا اقول بريد اثبات واجب الوجود  
لذاته وتقريرا لكلام بعد ثبوت احتياجه الممكن الى الغير ان ذلك الغير اما واجب  
او ممكن والكلام في ذلك الممكن كالقلام في الاول فاما ان ينتهي الى واجب او يبدو  
الاحتياجه او يتسلسل الى غير النهاية والشيخ لم يذكر القسم الاول لانه المطلوب  
ولا الثاني لانه ظاهر القساد ونسب آخر يذكر في ما بعد بل ذكر الثالث وارا  
ان يبين لزوم المطلوب منه فبين في هذا الفصل ان سلسلة الممكنات على تقدير  
وجودها محتاجة الى شئ خارج عنها يجب هي به قال الفاضل الشارح يمكن  
ان يقر البرهان عليه من غير ذكر تقسيمات ويمكن ان يقرر تقسيمات والشيخ قرر على الوجه الاول  
في ذلك الفصل وعلى الثاني في الفصل الذي يليه وانتقري على الوجه الاول والممكنات  
لوقسملت لم يكن لها بدا من شئ يحتاج اليه جملة ان الاحاد الممكنة وكل  
واحد منها وكل موجود مغاير لها ولا حادها واجب ان يكون خارجا عنها  
وان لا يكون ممكنا اذ لو كان ممكنا لكان منها فاذن هو واجب قال ايضا هذا الفصل  
وقفوت على بيان ان السبب لا يجوز ان يكون متقدما بالزمان على المسبب اذ  
لوجاز ذلك لما متغير استناد كل ممكن الى آخر قبله لا الى اول وذلك عندهم  
حائزا اما اذا ثبت ان السبب لا بد من وجوده مع المسبب فحصل التسلسل  
لكانت الاسباب والمسببات معا وكون البيان مستقيما لكن الشيخ تساهل فيه هنا  
اذ كان في عزمه ان يذكر في اول الاطراف الخمس واقول على هذا الكلام موافقة لغيره  
وهي ان استثناء الشئ الى ما قبله بالن مان محر لانه استثناء الى مصدر فالواجب  
ان يقر ان هذا البيان موافق على بيان امتناع بقاء العلول بعد انعدام الالة  
بالزمان لان كل واحد من السلسلة لو كان غير باق الا في زمانين فيكون  
في احدهما محلول لما تقدم عليه وفي الثاني علة لما تأخر عنه لكان استناد كل  
ممكن الى آخر قبله لا الى اول ومولد هذا الفاضل هو هذا المعنى اما اعتراض الشيخ

وهو ان اطلاق الجملة على ما لا يتناهي لا يصح فلنقتضي لا ينبغي ان يدعى **الاجتماع**  
المعنوية امثاله **شرح كل جملة كل واحد منها معلول فانها يقتضي**  
**علة خارجية عن اتحادها اقول** يريد بان سلسلة الممكنات على تقدير وجودها  
محتاجة الى شئ خارج عنها على وجه لا يبسط فجعل الدعوى اعلمها خذ ايان حكم  
على كل جملة سواء كانت متناهية او غير متناهية بشرط ان يكون كل واحد  
منها معلولا لا احتياجا الى شئ خارج عنها **قول** وذلك لانها اما ان يقتضي  
علة اصلا فيكون واجبة غير ممكنة وكيف يتأتى هذا وانما يجب باحادها اقول هذا  
تقرير البرهان بالنسبة الى قسمين احدهما ما ذكره واوضحه فسادا والقسم الاخر  
وهو ان يقتضي علة تنقسم الى ثلاثة اقسام لان علة الجملة اما ان يكون كل  
الاحاد او بعضها او شيئا خارجا عنها فتقوله واما ان يقتضي علة هي الاحاد باسرها  
فيكون معلولة لذاتها فان تلك العلة والجملة والكل شئ واحد واما الكل  
بعضي كل واحد فليس يجب به الجملة ببيان فساد القسم الاول ووجهه ان كل  
الاحاد ما ان ياد به الجملة او اراد به كل واحد والا لول بطلان نفس الشئ لا يكون  
علة لها والثاني بطلان علة الشئ يجب ان يكون مقتضية له ووجهه بكل واحد  
ليس بمقتضى للجملة وآعلم ان حصول الجملة من اجزائها يكون على ثلاثة انواع  
احدها ان لا يحصل هناك عند اجتماع الاجزاء شئ غير الاجتماع كالاشعة الحاصلة  
من اتحادها والثاني ان يحصل مع الاجتماع هيئة او وضع ما متعلقة بالاجتماع  
كشكل البيت الحاصل مع اجتماع الجدران والسقف والثالث ان هناك  
بعد الاجتماع شئ اخر هو مبدأ فعل واستعدادا كالمزاج الحاصل بعد تركيب  
الاسطقسان والاصل في الاول هو شئ مع شئ فقط وفي الثاني هو صورة شئ مع شئ  
وفي الثالث هو شئ من شئ مع شئ ولما كانت الجملة المفروضة هنا من النوع الاول  
حكم الشيخ عليها بان الاحاد والجملة والكل شئ واحد **قول** واما ان يقتضي علة  
هي بعض الاحاد وليس بعض الاحاد اول بذلك من بعض ان كان كل واحد  
منها معلولا لان علة اول بذلك اقول هو بيان فساد القسم الثاني ومعناه ان كل واحد  
من الجملة لما كان معلولا فلم يكن بعض الاحاد بالعلية الاولى لان كل بعض فرض

علة فالبعص الذي هو علة ذلك البعص ولي منه بالعلة قوله واما ان يقتضى  
خارجية عن الآحاد كلها وهو الباقي على مثل اقول متعاضد وفساد الاقسام المذكورة  
دل على صحة هذا القسم اشارات كل علة جملة هي غير شئ من آحادها هي علة  
اولا الآحاد الجملة والا فليكن الآحاد غير محتاجة اليها فالجملة اذا تمت

بآحادها لم يحتج اليها بل ربما كان شئ ما علة لبعض الآحاد دون بعض فلم يكن  
علة للجملة على الإطلاق قوله لما ثبت ان كل جملة من معلولات يفرض هي محتاجة الى علة  
خارجية اراد ان يبين ان علة الخارجة ان كانت علة لتلك الجملة على الإطلاق كانت  
اولا علة لواحد واحد من الآحاد وتبينها بالخلف ففرض كل واحد من الآحاد غير  
محتاج اليها ولزم من ذلك كونها لكل غير محتاجة اليها وذكر ان هذا الفرض ممكن الوقوع  
بخلاف الاول لانه يلزم منها ان لا يكون علة للجملة علة لها على الإطلاق قال الفاضل الشافعي  
لما كان متناع كون بعض الآحاد علة للجملة انما يتبين بان يقال بعض الآحاد ليس  
بعلة لجميع الآحاد لانه ليس بعلة لنفسه ولا لعلله وكل والى بعلة لجميع الآحاد  
ليس بعلة للجملة فادرج هذا الفصل لبيان المقدمة الاخيرة واقول لو كان مراد ذلك  
لما قيد علة الجملة في صدر الفصل بكونها غير شئ من آحادها والاشبه ان مراده بيان ان  
التمكنات لما افترقت جملة الى علة خارجة فتلك العلة يجب ان يكون علة ايضا لآحادها  
افرا كما قدمناه اشارات كل جملة مرتبة من عللى ومعلولات على الولاد وفيها  
علة غير معلولة هي طرف لانها ان كانت وسطا هي معلولة اقول قد تبين مما مر ان كل  
مشتتة على عللى ومعلولات مترتبة متوالية سواء كانت متناهية او غير متناهية  
ان لم يشتمل على علة غير معلولة احتاجت الى علة خارجة عنها فذكر هو هذا انما  
ان اشتملت على علة كانت تلك العلة طرفا لا محالة فكأن كانت ولادة غير ممكنة  
اشارات كل سلسلة مترتبة من عللى ومعلولات كانت متناهية  
او غير متناهية فقد ظهر انها اذا لم يكن فيها الا معلول احتجت الى علة خارجة  
عنها لكنها اتصل بها لا محالة طرف فظهر انه ان كان فيها ما ليس بمعلول فهو طرف  
ونهاية فكل سلسلة يترى الى واجب الوجوب بانه اقول كلما فرغ من بيان المقدمات  
التي لا تاجر للتفكير ان كل سلسلة مترتبة من عللى ومعلولات كانت متناهية

او غير متناهية فلا يخلو ما ان لا يكون مشتلة على حلة غير معلولها ويكون مشتلة  
عليها والقسم الاول يقتضي احتياجها الى حلة خارجة عنها هي طرف لها لا حلة ولا يمكن  
ان يكون تلك الخارجة ايضا معلولة لان السلسلة المفروضة لا يكون سلسلة  
تامة بل قطعة من سلسلة تامة والكلام في حلة السلسلة والقسم الثاني يقتضي اشتغالها  
على طرف فعلي التقديرين لا بد من طرف والطرف واجب كما امر فاذا كان كل سلسلة  
يبتدئ الى واجب الوجود بذاته وهو المظهر وهذا قد تم للبصير فان الذي اراد الشيخ تفرقة  
واعلم ان الدوران كان ظاهرا نفسا ولكن على تقدير وجوبه يلزم منه  
المتطابق ايضا لانه يشتمل على حلة متناهية كل واحد منها معلول ولما كانت  
البيان المذكورة متناهية ولا له لم يقر بالشيخة قسما مشاعرا وفي بعض النسخ تنبيه كل  
اشياء مختلفة باعيانها ويتفق في امر مقوم لها فاما ان يكون ما يتفق فيه لازم من  
لوازمها لمختلف به فيكون للمختلفات لازم واحد وهذا غير منكر واما ان يكون  
ما يختلف به لازم ما يتفق فيه فيكون الذي يلزم الواحد مختلفا متقابلا وهذا  
منكر واما ان يكون ما يتفق فيه عرض عرض لما يختلف به وهذا غير منكر واما ان يكون  
ما يختلف به عرض عرض لما يتفق فيه وهذا ايضا غير منكر **اقول** هذه قسمتها الى  
في بيان توحيد واجب الوجود وتقريرها ان الاشياء قد تختلف بالاعيان كما في  
الشخص وفناء الشخص وقد لا تختلف بالاعيان بل اما باعتبار كمالها قائل للقول  
او بغير ذلك وتختلف بالاعيان قد يتفق في امر مقوم كزيد وعمر في الانسانية  
وقد يتفق في امر عرض كهذا الجوهري وذلك العرض في الوجود فالتختلفة بالاعيان  
المتفقة في امر مقوم تشتمل على الحالة على امرين قد اجتمعا فيه احدهما المختلف  
به والثاني ما يتفق فيه واجتمعا لا يتخا اما ان يكون معا متناعا فكذلك من احد  
الحاجين او لا يكون والاو هو اللزوم وللتأني هو العرض واللزوم لا يتخا اما  
ان يكون من جانب ما به الاتفاق ووجوب هذا القسم ليس بمنكر وهو  
كالحيوان اللازم للناطق والاعجم في الانسان وغيره من الحيوانات واما ان يكون  
من جانب ما به الاختلاف وهو محال متناع كون الحيوان ناطقا واعجم  
معا هذا اذا كان ما به الاختلاف اشياء كثرية كما فرض في الكتاب



اما اذا كان شيئاً واحداً وكان لازم ما للجزء للمقوم الذي به يكون الاتفاق لو جاز  
 التكثر كالتركيب منها شخصاً واحداً لا غير فيكون نوعه مضموراً في شخصه  
 ذلك وهذا المراد كفى الكتاب لانه خارج عن القسمة بالاعتبار المذكور عليه واما  
 العروض فلا هي ايضاً اما ان يكون ما فيه الاتفاق عارضاً لما به الاختلاف وجوباً ايضاً  
 ليس بممكن وهو كالوجود العارض لهذا الجوهري وذلك العارض عند اطلاق هذا  
 الموجود وذلك الموجود عليها فان الوجود مقوم لهما من حيث هما موجودان  
 وعارض للاثبات المختلفين بالكيفية او بالعكس ووجوده ايضاً ليس بممكن  
 فهو كالانسان العارض لوضعه لهذا وذلك عند اطلاق هذا الانسان وذلك  
 الانسان عليهما فان الانسانية مقومة لهما وهي معرضة لما اختلافها من الشخصية  
 وما في الكتاب غنى عن التطبيق اشراك قد يجوز ان يكون مهية الشيء سبباً للصفة  
 من صفات وان يكون صفة له سبباً لصفة اخرى مثل الفصل الخاصة ولكن  
 لا يجوز ان يكون الصفة التي هي الوجود للشيء انما هي بسبب ما هيته التي ايسر

هي لوجودها بسبب صفة اخرى لان السبب متقدم في الوجود ولا متقدم بالوجود  
 قبل الوجود اقول هذه مقدمة اخرى لمسئلة التوحيد مثال كون مهية الشيء سبباً  
 لصفة من صفاته كون الاثينية سبباً للروحانية لاثنين ومثال كون صفة ما هي  
 الفصل سبباً لصفة كون الناطقة سبباً للتجسية ومثال كون صفة ما هي  
 الخاصة سبباً لصفة خاصة اخرى كون التجسية سبباً للضاحكية ومثال كون صفة  
 ما هي العرض سبباً لصفة اخرى مثالها كون اتصاف الجسم بالكون سبباً لكونه  
 من شيئا والفرق بين الوجود وبين سائر الصفات ههنا ان سائر الصفات انما يوجد  
 بسبب المهية والمهية توجد بسبب الوجود ولذلك جاز صدر سائر الصفات  
 من المهية وصدور بعضها من بعض ولم يخرج صدر الوجود من شيء منها  
 والافاضل الشارح قد اضطر في هذا الموضوع اضطر اياضاً بسببه ان عقول  
 العقلاء وافهام الحكماء باسرها مضطربة وذلك انه استدلل على ان الوجود  
 لا يقع على الموضوعات بالاشتراك اللفظي بدلائل كثيرة واستفاد ما منهم وحكموا  
 ذلك بان الوجود شيء واحد في الجميع على السواء حتى صار بان جوي الوجوب مساو لجوي

امکانات تعالی عن ذلک ثمرانها راى وحبوب امکانات امرای عارضاً مسمیاً انها لو کان  
 قد حکم بران وحبوب الواجب مساو لوجود امکانات حکم بران وحبوب الواجب ایضاً  
 عارضاً لمهیته عز وحبوب لا تعالی عن ذلک علواً کبیراً وظن ان ان امری جعل وجوداً  
 عارضاً لمهیته لن مه اما کون ذلک الوجود مساوياً للوجوبات المعلولة واما وقوع  
 الوجود علی وجود الواجب ووجود غیره بالاشتراك اللفظی ومنتشاء هذا الفلظ  
 هو الجمل بمعنى الوقوع بالتشکیک فان الوقوع بالتشکیک علی اشياء مختلفة  
 انما يقع علیها بالاشتراك اللفظی وقوع العین علی مفهوماته بل بمعنى واحد للجمع  
 ولكن لا علی السواء ووقوع الانسان علی اشخاصه بل علی الاختلاف اما بالتقدیر والتأخیر  
 وقوع المتصل علی المقدار وعلی الجسم فی المقدار واما بالاولیة وعدمها ووقوع الواحد  
 علی ما لا ینقسم اصلاً وعلی ما ینقسم لوجه آخر عن الذی هو به واحد واما بالشدتی  
 والضعف ووقوع الابيض علی الثلج والعاجر والوجود جامع لمخصیص هذا الاختلاف  
 فانه یقع علی العلة ومعلولها بالتقدیر والتأخیر وعلی الجوهر والعرض بالاولیة  
 وعدمها وعلی القاهر وغير القاهر كالسواد والحركة بالشدتی والضعف بل علی التوابع  
 ای الممكن بالوجوب الشدتی والمعنی الواحد المقول علی اشياء مختلفة لا علی السواء  
 یمتنع ان یکون مهيته واجزء مهيته لتتدرج الاشياء لان المهيته لا یختلف لأجزءها  
 بل انما یکون عارضاً خارجاً لا نزحاً او سفارفاً مثلاً کالبیاض المقول علی  
 بیاض الثلج وبياض العاجر لا علی السواء فهو لیس بمهيته ولا جزء مهيته لها بل هو  
 امر لازم ایاها صافی بخارج وذلک هو لان بین طرفي الضلک الواقع في الا لوان  
 انواعاً من الالوان لانها بالبقوة ولا اسمی لها بالتفصیل یقع علی کل جملة  
 منها اسم واحد بمعنى واحد كالبياض والحرق والسواد بالتشکیک ویکون ذلک  
 المعنی لازم لتلك الجملة غیر مقوم فذلک الوجود فی وقوعه علی وجود الواجب علی  
 وجود امکانات المختلفة بالهویات التي لا اسماء لها بالتفصیل لا أقول علی مهيیات  
 امکانات بل علی وجوبات تلك المهيیات اعنی ان ذایمها تقع علیها ووقوع لازم خارج  
 غیر مقوم واذ قهر هذا فقد انحل مشربلات هذا الفاضل باسرها وذلک لان الوجود  
 یقع علی ماتحته بمعنى واحد کما ذهب الیه الحكماء ولا یلزم من ذلک تساوی لزماته

التي هي وجوب الواجب وجوب الممكنات والحقيقة لان مختلفات الحقيقة قد يشترك  
في الانزاع واحد وانما اورد ههنا تشبيهة مفصلة واشير الى وجوب المحال لانها اقنول  
لكن تشبيهة التي زعم انه ابطال بما قول الحكماء ان انية الواجب هي مهيته فتسوله  
لما ثبت ان الوجود مشترك فهو من حيث هو وجوب يقتضي اما عرض المهسية  
او لا عرضها او لا يقتضي شيئا منها والاول والثاني يقتضيان تساوي الواجب والممكن  
في العرض وظاهره في الثالث يقتضي احتياجهما معاً الى سبب منفصل يجعل وجوب  
احدهما غير عارض ووجوب الآخر عارض والحوادث ما عرض نفسه كعرضه واعتبر انوا للشيء  
الواقع على الانوار لا بالتساوي مع ان نور الشمس يقتضي ابعاد الارض عن تأثير  
الانوار وكذلك الحرارة للشيء كدرجة مع ان بعضها يقتضي استعداد الحسوة  
او استعداد تبدل الصورة النوعية بخلاف سائر الحرارة وذلك لاختلاف ملزومات  
الانوار والحرارة بالمهية وايضا لو كان لوجوب متساويا على كونه لكان المحتاج الى سبب  
يقتضي العرض هو الممكن اما الواجب فلا يكون محتاجا لان عدم العرض لا يوجب  
الى وجوب سبب بل يكفي فيه عدم سبب العرض على ان الحق ما ذكرناه او لا ومنها  
قوله اتفقت الحكماء على ان عقول البشر لا يدرك حقيقة الاله ولا انها تدرك  
وجوبه فكيف والوجود عندهم اولى التصور فذلك يقتضي تغاثر حقيقة وجوبه  
لان دليلهما الذي عليه يقولون وبه يصح كون قولهم انا نعقل مهية للثلاث  
مع الشك في وجوبه وللعلوم تغاثر ليس بمعلوم لهما وجودا تعالى معلوم  
وحقيقته غير معلومة فوجوده مغاثر لحقيقته والا في الفرق فالجواب ان الحقيقة  
التي لا تدركها العقول هو وجوده الخاص بالخاصات لساائر الموجودات بالهوية التي  
هو المبدأ الاول للكل والوجود الذي تدركه هو الوجود المطلق الذي  
هو الانزاع لذلك الوجود ولساائر الموجودات وهو اولى التصور وادراك الانزاع  
لا يقتضي ادراك المثلوم بالحقيقة والا لوجب من ادراك الوجود ادراك  
جميع الموجودات الخاصة وكون حقيقته تعالى غير مدرجة وكون  
الوجود مدرجا يقتضي مغاثر حقيقته تعالى للموجود المطلق لذلك  
لا لوجوده الخاص تعالى ومنها قوله لو لم يكن حقيقة الواجب لا لغير الواجب

مع القيوم السليبة التي لا مدخل لها في عليّة وجود الممكنات فان العدم لا يكون  
علة للوجود ولا جزء منها الممكنات علة الممكنات هو الوجود المسامى للوجود  
الممكنات والجواب ان حقيقة الواجب ليست هي الوجود العام بل هي محض وجود  
الخاص المتخالف لساكن الوجودات بقيامه بالذات ومنها قوله انهم اتفقوا على ان الطبيعة  
النوعية يصح على كل فرد منها ما يصح على سائر افرادها كما ذكرنا في اسباب هيولها  
الا فلا بد في ابطال مذهب فيمقراطيس في الجسم الذي لا يتجزى وفي وجوب  
كون الابدان الجسمانية في مادة واحدة ثبت ذلك فالوجود طبيعة نوعية ولا يجوز  
ان يختلف مقتضياتها احدى العروض للهية والا لعرض والجواب ان الوجود  
ليس طبيعة نوعية لان الطبيعة النوعية يكون في الاشخاص على السواء ويقتضيها  
المعاطي والوجود ليس كذلك كما انه اعترض على قول الشيخ في هذا الفصل لو كانت  
الهية مقتضية لوجودها كانت متقدمة على الوجود بالوجود بان قال لا معنى لتقدم  
علة بالوجود الا تأثيرا وانه يكون التالي في المتصلة المذكورة عادة للتقدم بجارية  
اخرى والجواب انا نعلم بالضرورة ان تأثير العلة مشروط بتقدمها في الوجود والشيء  
لا يكون مشروطا بنفسه وايضا هيبان التقدم هو التأثير لكن المهمة  
لا يتصور ان يؤثر اذا كانت في الاعيان وحر يكون كونها في الاعيان اخرى  
وجودها شرط في صدور وجودها اعني كونها في الاعيان عنها هفت ثم قل ان كانت  
لهية قابلة للوجود مع انها غير متقدمة بالوجود عليه هذا لا يكون فاعلة  
اه من غير تقدم بالوجود والجواب ان كلامه هذا مبني على تصورات الهية شتات  
في الخارج دون وجودها اثر الوجود محل فيها وهو فاسد لان كون المهمة  
هي وجودها والمهمة لا يجرى عن الوجود الا في العتلا لان يكون في العقل  
منفكة عن الوجود فان الوجود في العقل ايضا وجب عقل كما ان الوجود في الخارج  
وجود خارجي بل بان العقل من شأنه ان يلاحظها وحدها من غير ملائحة الوجود  
وعدم اعتبار الشيء ليس باعتبار بعد منه فان اتصاف المهمة به بالوجود جامد  
عقلي ليس باعتبار الجسم بالبياض فان المهمة ليس لها وجود منفرد وانما هي  
المسمى بالوجود ووجود آخر حتى يجتمع اجتماع المقبول والقابل بل المهمة اذا كانت

فان كانها هو وجودها والاصل ان المهيبة انما يكون قابلة للوجود عند وجودها  
 في العقل فقط ولا يمكن ان يكون فاعلة لصفة خارجية عند وجودها في العقل  
 فقط ثم قال ذكر الشيخ في هذا الفصل ان المهيبة يكون علة لصفقتها وذلك يقتضي  
 كونها مفرقة من غير اقتادها بالوجود لانها لو اقتدرت به لم يكن وحدها علة بل مع  
 ولا يلزم من ذلك كونها معدومة بل انما يكون مفرقة من حيث هي هي لا من حيث هي  
 موجودة او معدومة والجاب ان عدم اعتبار الوجود مع المهيبة عند اقتضاءتها  
 صفة لا يقتضي انفكاكها عن الوجود حالة الاقتضاء فان انفكاكها عن الوجود من حيث  
 هي هي محال فضلا عن ان يكون مفرقة فاذن لا يتصور كونها مفرقة في الوجود الذي  
 لا ينفك آلة التأثير عنه فهذا بيان فساد الرأي الذي ذهب اليه هذا الفاضل وهذه  
 المباحث وان كانت متودية الى الاطراب غير متعلقة ببحث الكتاب في هذا الوضع  
 لكن لما طال كلام هذا الرجل في هذه المسئلة التي هي اعظم المسائل كالمهيبة ستأنا  
 في هذا الكتاب وسأتركه كان التنبيه على نزال اقتداه واجبا لئلا يفسد عتاتنا

للمبتدئين باقتضائه اشارته واجب الوجود المتعين ان كان تعينه ذلك  
 لانه واجب الوجود فلا واجب الوجود غيره وان لم يكن تعينه لذلك بل لا ضرورة فهو  
 معلول لانه ان كان وجود واجب الوجود لازم ما لتعينه صار الوجود لا ضرورة  
 فيه او صفة وذلك محال فهو علة فان كان عارضا فهو اولى بان يكون علة  
 وان كان مائتينا به عارضا لذلك فهو علة فان كان ذلك وما يتعين به مهتية  
 واحدا فكل العلة علة لخصوصية ما لذاته بحسب وجوده وهذا محال وان كان  
 عرضة بعدته بين اول سابق فكلامنا في ذلك وباقي الاشارة شرح القول هذا  
 الفصل يشتمل على تقرير البرهان على توحيد واجب الوجود وتقرير واجب الوجود  
 ما لم يتعين له علة فغيره لان الشيء غير المتعين لا يغير في ذاته وما لا يوجب  
 في الخارج مستغن ان يكون موجدا لغيره ثم ان تعينه اما ان يكون هو ذلك  
 واجب الوجود لا غير ولا يكون لذلك بل يكون لا مر غير كونه واجب الوجود  
 اما القسم الاول فيقتضي ان لا يكون واجب الوجود غير ذلك المتعين وهو المطلوب  
 واليه اشار الشيخ بقوله ان كان تعينه ذلك لانه واجب الوجود فلا واجب وجود

غيرة واما القسم الثاني فيقتضي ان يكون واجب الوجوب المتعين معلولا لغيره  
 لان معنى واجب الوجوب ان لا يخلو من ان يكون اما لازما لتعيينه او عارضا له او معروضا  
 او ملزما له وهذه هي الاقسام الاربعة المذكورة كلها محال والى هذا القسم  
 اشار بقوله وان لم يكن تعيينه لذلك بل الامر آخر فهو معلول لشخصه وتفصيل  
 الاقسام فبين ان القسم الاول وهو ان يكون معنى واجب الوجوب لازما  
 لتعيينه المعلول لغيره محال لان التعيين اما ان يكون هو مهيته او صفة مهيته  
 وعلى التقديرين يلزم من كون الوجوب الواجب لازما له كون الوجوب سبب  
 مهيته للواجب وبسبب صفة لها اخرى وقد تقر بطلان ذلك في الفصل  
 المقدم وذلك معنى قوله لانه ان كان واجب الوجود لازما لتعيينه  
 كان الوجود لازما للمهية غير او صفة ذلك مع قوله اعلم انا بيقين ان اللزوم لا يتحقق  
 الا اذا كان الملزوم او جزء منه علة او معلولا مساويا للزوم او الجزء منه او كانا  
 معلولا علة واحدة وعلى تقدير كون وجوب الواجب لازما للتعين لا يمكن ان يكون  
 علة له والا فاعاد القسم الاول وعلى التقديرين يكون معلولا وهو محال  
 ثبوته بين ان القسم الثاني وهو ان يكون وجوب الواجب عارضا لتعيينه المعلول  
 لغيره اولى بان يكون محالا لان عروض ذلك الوجوب للتعين يقتضي الافتقار  
 الى سبب يقتضي العرض والتعين معلول ايضا لغيره فاذا نفي افتقار  
 الى الغير وذلك معنى قوله وان كان عارضا فهو اولى بان يكون محالا قوله اشار  
 الى القسم الثالث وهو ان يكون التعين المعلول للغير عارضا للوجود الواجب بقوله  
 وان كان ما عين به عارضا لذلك وتبين ان هذا القسم ايضا محال لانه يقتضي كون  
 واجب الوجوب المتعين معلولا لما جعله متعينا بذلك التعين واليه اشار بقوله  
 فهو لعله ثم أكد بيان استحالة بمعنى آخر وهو ان التعين لا يمكن ان يكون  
 عارضا للوجود الواجب من حيث هو طبيعة عامة فاذا نفي ما عارضا له من حيث  
 هو طبيعة خاصة غير عامة وشر لا يخلو اما ان يكون تخصص تلك الطبيعة للغير  
 للتعين فبين ذلك التعين العارض له او يكون بسبب تعين آخر خصصها ولا تتم  
 عرض لها للتعين الاول بعد تخصصها وهذا انقسام القسم الاول ان التعيين

المعلول قد عرض للوجوب الواجب من حيث هو صيغة لاعامة ولا خاصة ثم انبها  
 قد تخصص طبيعة خاصة قد تخصص بعين ذلك التقين المعلول وهو ثم كانه  
 يقتضي ان يكون وجوب الواجب التخصص معلولا لعللة ذلك التقين واشار اليه  
 بقوله فان كان قد اتي وما تعين به مهية واحدة فتلك العلة علة بتخصصه بالذات  
 بحسب وجه لا وهذا الحال في لفظ ذلك اشارة الى ما تعين به المذكور قبله  
 وتقرير الكلام هكذا فان كان ما تعين به للوجوب الواجب وما يتعين به مهية  
 الخاصة المعروفة لذلك التقين واحدا فتلك اهللة اى علة التقين المذكور  
 علة لتخصص مهية الوجوب الواجب والقسم الثاني ان يكون التقين المعلول قد عرض  
 للوجوب الواجب من حيث هو طبيعة خاصة بعد ان تخصص بتعين اخر سابق  
 وهو محال لان الكلام في ذلك التقين كاللزام في التقين المعلول المذكور  
 والى ذلك اشار بقوله وان كان عر وضه بعد تعين اول سابق فكلامنا في ذلك  
 وتبقى من الاقسام الاربعة قسم واحد وهو ان يكون التقين المذكور لازما للوجود  
 الواجب مع كونه معلولا لغيره وهو ايضا قد لانه يقتضي كون وجوب الوجود  
 واحدا معلولا للتعين واشار اليه بقوله وباقي الاقسام محال ولما بين استحالة  
 الاقسام الاربعة باسرها بين استحالة القسم الثاني المنقسم الى هذه الاربعة  
 من القسمين الاولين فتعين صحة القسم الاول منهما وهو كون واجب الوجود  
 واحدا وهو المطلوب والفاصل للشارح جعل قوله واجب الوجود للتعين  
 الى قوله فلا واجب وجود غير احد الاقسام الاربعة وهو كون التقين  
 لازما للواجب الوجود وقوله وان لم يكن تعينه لذلك بل كانه اخر فهو معلول  
 قسما ثانيا وهو كون التقين عارضا او ربما لا نه ان كان واجب الوجود لازما  
 لتعينه وجعل ذلك الى قوله اوصفته وذلك محال قسما ثالثا وهو كون واجب  
 الوجود لازما للتعين وقوله وان كان عارضا فهو اولي بان يكون لعللة واجب  
 الاقسام وهو كونه عارضا للتعين قال وعند هذا ترفضا فالاقسام الثلاثة  
 الاخيرة وبه صحة القسم الاول اتم الدليل ثم جعل قوله وان كان ما يعين به عارضا  
 لذلك الى قوله فكلامنا في ذلك تكرر للقسم الثاني مع مزيد بيان لبطلانه

والمراد بهذا قسم محمل عليه قوله وباقى الاقسام تحر ولا اشتباه في ان ما ذكرناه  
استدنا نظراً على مدق كلامه والله اعلم بالصواب الفاضل الشارح ذكر أيضاً  
ان هذه الحجة مبنيّة على كون شكل واحد من وجوب الوجود والتعين اسماً  
شبهتاً حتى يعم عليهما التلازم والتعارض ولو كان احدهما او كلاهما سلبياً  
لما صح ذلك وسقط اصل الدليل ثم طنب الكلام في الاحتجاج على كونها سلبية  
بالحجج عنادية وابطال استدلالها على اثباتها كذلك والحجج ان الوجوب  
والامكان والامتناع اوصاف اعتبارية عقلية حكمها في الثبوت والانتفاء واحد  
والاشتغال بذلك ليس بنافع ولا ضار لان الشيء لم يتكلم في وجوب الوجود بل تكلم  
في الواجب الوجودي الذي لا يمكن ان ينفك عنه سلبياً واما التعين فلا شك في ان طبيعته  
الواحدة لا يمكن ان يتكرر بنفسها من حيث هي واحدة بل يجب ان تكثر  
ان يتكرر بما مرينشاف اليها وينبغي بيان كيفية تكررها في الفصل الذي بل هذا  
الفصل وقول الفاضل الشارح التعينات لو كانت شيوثة لاشتراك في كونها تعيناً  
واختلفت بتعينات غيرها ليس بشئ لان التعينات الاشخاص من حيث تعلقها بالتعينات  
لا يشترك في شئ ومن حيث يشترك في شئ فليست بتعينات وقوله انضمام التعين  
الى طبيعة ما يحتاج الى كون تلك الطبيعة متعينة بتعين آخر ليس بشئ ايضاً  
لان الطبيعة يتعين بالفصول كالانواع المركبة من الاجناس والفصول او بانفسها  
كالا نواع البسيطة ثم هي من حيث كونها طبيعة يصح لان يكون عامة عقلية  
ولان يكون خاصة شخصية فكما ان بالضميات معنى العموم اليها يصير عامة كذلك  
بالضميات التعينات اليها يصير اشخاصاً ولا يحتاج الى تعيين آخر ولو كان التعين  
بالضرر سلبياً لما كان عدم الشئ مطلقاً كما ظنه هذا الفاضل بل كان  
شئاً عد مياً وامثال هذه الاعداد يصح لان يصير فصلاً فظلاً عن ان يكون  
عواماً من الكلام في تحقيق هذه الامور وامثالها يستدعي طويلاً لا يليق  
ان يورده في اثناء ما لا يتعلق بها على طريق الحشو واما قوله الواجب يساوي  
الممكنات في الوجود وبيانها يتبين فيتركب من يته فليس بشئ ايضاً لان الوجود  
التعدي الطارض لمهيته يباين الوجود الطارض للمهيات باللاعرض الذي



لا يلزم من تقييد الوجود به تركه الا في العبارة على ان الوجود ليس طبيعة  
 نوعية يميز بها شيئا عن بقية اشياء اخرى بل هو على كماله اطلاقا لا يشوب  
 التي لها وجود نوعي واحد فاما يختلف بعقل اخرى وانه اذا لم يكن مع الواحد منها  
 القوة القابلة لتأثير العلة وهي المادة لمعتين الا ان يكون من حق نوعها ان ينف  
 شخصاً واحداً واما اذا كان يمكن في طبيعة نوعها ان يحمل على كثيرين فعتين  
 كل واحد لعله فلا يكون سوادان ولا بياضان في نفس الامر اذا كان لا اختلاف  
 بينهما في الموضوع وما يجري مجراه **اقول** قد بين مما ذكر في الفصل المتقدم  
 ان الطبيعة الواحدة التي لها وجود نوعي واحد اذا لم يكن تمييزها لزم ما لمف عيشها  
 كان تعدداً شيئا صهما بحسب علل مختلفة لها وان لم يكن مع كل واحد من الاشياء  
 قوة قابلة لتأثير تلك العلة لمعتين تلك الشخص والقوة القابلة لتأثير العلة  
 انما يكون للمادة او يسميها فاذن ما لم يكن تلك الطبيعة مادية لمعتين بل لا ينف  
 اما اذا كان تمييزها لزم ما لمف عيشها كان من حق نوعها ان يوجد شخصاً واحداً  
 فلم ينعقد بالاشخاص اذا حصلت هذه الفائدة مما ذكره بالعرض فيه عليها  
 وقا فادافاضل الشارح ان هذه الفائدة يشتمل على حجة خاصة على ان الوجوب  
 الوجودي يستحيل ان يكون نوعاً لا تشخص وبيان ان الحجة لئلا كونه في الفصل المتقدم  
 وهي ان العتتين اذا كان عامراً هذا المعنى للشيء لا يفتقر الشخص لعتين الى علة منفصلة  
 كانت عامة شاملة للاجناس والانواع تشرفا فعتين ههنا ان المعنى المتكثر  
 بالعتين العارض يجب ان يكون مادياً فان اضيف الى ذلك ان واجب الوجود  
 ليس بمادى انتج ان واجب الوجود ليس نوعاً يشترط فيه الاشخاص واما  
 اعتراضه بان علة تكثر الاشياء المتماثلة لو كانت هي تكثر محالها  
 كانت المحال المتكثرة المتماثلة محتاجة الى محال آخر وتسلسل فالجواب عنه  
 ان الشيء الذي لا يكون بذاته قابلاً للتكثر يحتاج الى ان في ان يتكثر  
 الى شيء يقبل التكثر لذاته وهو المادة واما الذي يقبل التكثر لذاته اعنى المادة  
 فهو لا يحتاج في ان يتكثر الى قابل آخر بل انما يحتاج الى فاعل يكثره فقط وعلم  
 ان هذا الحكم ليس محالاً على اشياء متماثلة كهيئتة اتفاق فالتماثل ثلاث

بأمر عارض إنما يتكرر ما هيأتها ولا على كل أشياء متماثلة بأمر ذاتي فإن للمماثلات  
 بالجنس إنما يتكرر بنفسها بل هو خاص بهما ثلاثا فغاية محصلة من شأنها أن يوجد  
 في الخارج غير مختلفة إلا بالعارض ولما لم يكن الوجود كذلك <sup>سقط</sup>  
 التقص الذي أوردته الفاضل الشارح بأن الوجود يتكرر في الواجب والممكن من  
 غير مادة تدنيب قد حصل من هذا أن واجب الوجود واحد بحسب تعين ذات  
 وأن واجب الوجود لا يق على كثرة أصلا **قول** هذه نتيجة لما مضى وإذا لم يقوله بحسب  
 تعين ذاته أن التعيين ليس نرا ثباتا على ذاته فإن التعيين إنما يكون نرا ثباتا عند كون  
 الذات مقولة على كثرة اشتراكها لوانتظام ذات واجب الوجود من شيئين أو أشياء  
 يحتمل لوجوبها ولكان الواحد منها أو كل واحد منها قبل واجب الوجود مقبولا  
 لواجب الوجود فواجب الوجود لا ينقسم في المعنى ولا في الكم **قول** يريد  
 التركيب والانقسام عن الواجب الوجود على وجه كلي وسنحصل ذلك في  
 الفصول التالية لهذا الفصل والتركيب قد يكون عن أجزاء تتقدم المركب  
 كالأصغر المركبات وقد يكون عن جزء أصيل يتقدم المركب كخشبة السرير  
 وجزء آخر يلحقه فيحصل المركب مع لحوقه كصورة السرير ولا يكون وجوب الجزء  
 اللاحق متقدما على وجود السرير ولا انقسام قد يكون بحسب الكمية كما للتوصل  
 إلى الأجزاء المتشابهة وقد يكون بحسب المعنى كما للجسم إلى الحيوان والصورة وقد يكون  
 بحسب أهمية كل النوع إلى الجنس والفصل وكل واحد من التركيب لا انقسام  
 يقتضي أن يكون ذات الشيء المركب والمنقسم تلجيب بما هو جزء له مما ليس هو به  
 فإن الجزء ليس هو بالكل وتقرر ما في الكتاب أن ذات واجب الوجود لوانتظام من شيئين  
 أو أشياء ليس ولا واحد منها واجب الوجود شرح حصل منها واجب الوجود كالمركب  
 من العناصر البسيطة أو كان واجب لوجود ذات أهمية أخرى غير الوجودي الواجب تصفت  
 كالمركب من الواجب فصار واجب الوجود كما في الإنسان المتصفت بالوجودية الصدا  
 بذلك واحد كان الواحد من الأجزاء بمعنى المهمة المذكورة أو كل واحد منها  
 كالشيئين أو الأشياء المذكورة قبل واجب الوجود ومقبولا ههنا  
 فواجب الوجود لا تنقسم في المعنى إلى مهمة وجوب وجوه مثلا ولا في الكم

الى اجزاء متناهية قال الفاضل الشارح الجسم المركب من العيني والصورة لا يتقدم  
 احد جزئيه وهو العيني لان العيني شئ بالقوة متى حصلته بالفعل فهو الجسم ولذلك  
 قال الشيخ وكان الواحد من الاجزاء او كل واحد منها متقدماً اقول العيني المتناهي  
 الفاسدات يتقدم بالنزاع على الجسم فضلاً عن الذات فعمل ذلك الجزء على ما هو  
 في الصورة الاولى وقال ان الميل لعل المهمة المركبة وان كانت ممكنة فلافتقار  
 الى اجزائها لكنها واجبة الوجود للاستغناء عن السبب الخارجى وذلك بان يكون  
 اجزائها واجبة اجباً بان الواجب من اجزاء ذلك المركب يمتنع ان يكون الا واحداً  
 لما من والباقي يكون معلولاً له وذلك الجزء يكون غير مركب بل فظهر من ذلك  
 ان هذه المسئلة مبنية على مسئلة التوحيد ولذلك اخبرها الشيخ عنها اقول الطلق  
 ههنا كونه المركب ممكناً في ذاته وهو ليس بمتعلق بمسئلة التوحيد اقول  
 بانه مبنى عليه لا يخلو من تعسف وذلك ظاهر اشراك كل ما لا يدخل  
 الوجود في مفهوم ذاته على ما اعتبرنا قبل فالوجود غير مقوم له ومهمة  
 ولا يجوز ان يكون لازماً لذاته على ما بان فبقى ان يكون عن غيره **اقول**  
 الداخل في مفهوم ذات الشئ اجزاء مهمة بالقياس الى مهمة واما تمام مهمة  
 بالقياس الى انتفاها عنها على ما اعتبرنا في المنطق وكل ما ليس بداخل في مفهوم  
 ذات الشئ فليس بمقوم له في مهمته بل عارض من خارج فكل ما لا يدخل الوجود  
 في مفهوم ذاته بان يكون جزء مهمته او تمام مهمته فالوجود غير مقوم له ومهمة  
 بل هو عارض له ولا يجوز ان يكون معلولاً لذاته على ما بان في قولنا الوجود  
 لا يكون بسبب المهمة فان وجوده من غيره فالمقصود ان الوجود داخل  
 في مفهوم ذات واجب الوجود لا الوجود للشتى الذي لا يوجد الا في العقل  
 بل الوجود الخاص الذي هو المبدأ الاول لجميع الموجودات واذا ليس له حيز فهو  
 نفس ذاته وهو المراد من قوله مهمته هي نتيجه تلبيه كل متعلق  
 بالجسم المحسوس يجب به لانه اقول الجسم المحسوس هو الاحسام النوعية  
 ومتعلق الوجودية ينقسم الى ما يتعلق وجوده به فقط فهو معلولاته اعني كالاته  
 الثانية والى ما يتعلق وجوده به وبغيره وهو سائر الاعراض الجسمانية والاول يجب

بالجسم المحسوس فقط والثاني يجب به وبغيره وهو ما أثره لا عراض الجسمية والاول يجب  
 بالجسم المحسوس فقط والثاني يجب به وبغيره لكن يصدق عليه ان يوجب به  
 لانه لا ينافي قولنا ويجب ايضاً بغيره والمقصود ان الاعراض الجسمية كلها  
 ممكنة بذاتها واجبة بغيرها قال وكل جسم محسوس فهو متكثر بالقسم  
 الكمية والقسم المعنوية الى هيولى وصودة **اقول** المقصود بيان  
 ان كل جسم ممكن وكبرى القياس قوله فواجب الوجود لا ينقسم في الضم  
 ولا في الكم **فما سبق قال** وايضاً فكل جسم محسوس فتجد جسم آخر  
 من نوعه او من غير نوعه الا باعتبار جسيته **اقول** وهذا برهان آخر  
 على ان كل جسم ممكن وبيانه ان كل جسم نوعي فتجد جسم آخر من نوعه  
 ان كان ذلك الجسم عنصرياً او من غيره ان كان ذلك كياناً نوعه في شخصه  
 هذا اذا اخذت الجسم جنساً اما اذا اخذته نوعاً محصلاً على ما صارت الاشارة  
 اليه فتجد لكل جسم على الاطلاق جسماً آخر من نوعه بمعنى لفظه الا من قوله الا  
 باعتبار جسيته لتناقض المعنى النفي في قولها ومن غير نوعه وتقدير الكلام ان كل  
 جسم نوعي فتجد جسماً آخر من نوعه ذلك او من نوعه باعتبار جسيته  
 وهذه القضية صغرى البرهان وكبراه ما من وهي ان كل ما تجد مشاكلة  
 من نوعه فهو معلول قال فكل جسم محسوس كل متعلق به معلول **اقول** وهو الحاصل  
 من الفصل ويتبين منه ان الواجب ليس بجسم ولا متعلق به **اشارته** والواجب  
 لا يشار له شيئاً من الاشياء في مهية ذلك الشيء لان كل مهية لما سواه فهي  
 مقتضية لامكان الوجود واما الوجود فليس بمهية للشيء ولا جزء من مهية شيء  
 اعني الاشياء التي لها مهية لا يدخل الوجود في مفهومها بل هو طار عليها  
 فواجب الوجود لا يشار له شيئاً من الاشياء في معنى جنسي ولا نوعي فلا يحتاج  
 اذن الى ان ينفصل عنها بمضى فصل بل هو منفصل بذاته **اقول** يريد نفي التركيب  
 بحسب المهية عن الواجب فبين اولاً انه لا يشار له شيئاً في مهية لان مهية  
 ما سواه ليس بالوجود بل انما يقتضى امكان الوجود فقط وحقيقة الواجب  
 هي الوجود الواجب ثم احتراز عن ان ينقض حكمه هذا بالوجود

فيقال ان الواجب من حيث هو وجود واجب شارك الوجود بالممكنة والواجب  
فقال واما الوجود فليس بمهية شئ ولا جزء شئ بل هو طار على الاشياء التي لها  
مهية غير الوجود وذلك لان وجود الاشياء هو كونها في الخارج فهو  
اما عارض لها من حيث هي معقولة على وجه ما فاذن واجب الوجود لا يشارك  
شيئا من الاشياء في امر ذاتي جنسيا كان او نوعيا فلا يحتاج الى ان ينقسم  
عن الاشياء لمضى فصل ولا عرضي بل هو منفصل بذاته لان الانفصال بعد اشتراك  
في امر ذاتي يكون اما بالفصول او بالاعراض اما مع عدم الاشتراك فلا يكون  
الا بالذات وأكثر اعتراضات الفاضل على ذلك مغلط بها من ذكره فلا وجه  
لايرادها ولا اشتغال بحججها وقوله ان الشيء التزم في الهيات الشفا انفصال  
وجود الواجب عن سائر الوجودات باصرائد اذ قال الوجود لا بشرط بل امر  
مشترك بين الواجب والممكن والوجود بشرط لا هو ذات الواجب كالحجاب  
ان شرط عدم اصرائد في الاعتبار فقط والشيء لا ينفى الاعتبار عن الواجب  
والشيء لا يضر باعتبار عدم شئ له من كبر وايضا الشيء المتحقق في الخارج بذاته  
لا يحتاج الى انفصال عما لا يتحقق في الخارج بذاته الى شئ غير ذاته اما يحتاج الى ذلك  
في انفصاله عن متحقق اخر مثله قال فذاته ليس لها حدا فليس لها جنس ولا فصل  
اقول قال الفاضل الشارح هذا مبني على ان الحد لا يحصل الا من الجنس والفصل  
وقد بينا ما فيه من البهت في المنطق والحجاب عنه ان المقصود ههنا انما كان نفى  
التكيب بحسب المهية عن واجب الوجود فبقي الحد مقتضى لذلك عنه تهر  
ان كان المقصود هو نفى التعريف الحد في الحجاب انك نقلت في المنطق عن الشيء  
انه قال في الحكمة المشرقية ان الاشياء المركبة قد يوجد لها واحد وغير مركبة  
من الاجناس والفصول وبعض البسائط يوجد لها لوازم يوصل اليها تصورها  
الى حاق الملزومات وتعرفها بها بما لا تقصر عن التعريف الحد وهذا ما ذكرته  
في المنطق ولحزمه عليه شيئا فواجب الوجود اذ ليس بمركب فلا حد له  
واذ هو منفصل الحقيقة عما عداه فليس له لازم يوصل الى تصوره العقل  
الى حقيقة بل لا وصول للعقول الى حقيقة فاذن لا تعريف له يقوم

مقام الحد وهو **تلبية** ربما ظن ان معنى الموجد لا في موضوعه بل في موضوعه  
 ونحوه عموم الجنس فيقتصر تحت جنس الجوهري وهذا خطأ لان الموجد لا في موضوعه  
 الذي هو كالرسم للجسم ليس نعتي به الموجد بالفعل وجوده لا في موضوعه حتى  
 يكون من عرف ان زيداً هو في نفسه جوهر عرف منه انه موجود بالفعل لا في  
 موضوعه اصلاً فضلاً عن كلفته ذلك الموجد بل معنى ما يحل على الجسم هو الرسم  
 ويشترك فيه الجواهر الحقيقية عند القوة كما يشترك في الجنس هو ذاته مهية و  
 حقيقتها بما يكون وجودها لا في موضوعه وهذا المحل يكون على زيد وعمر ولذا استهما  
 لا احلة واما كونه موجوداً بالفعل الذي هو جزء من كونه موجوداً بالفعل لا في موضوعه  
 فقد يكون له بعللة فكيف المركب منه ومن معنى زائد فالذي يمكن ان يحل على زيد كالجنس  
 ليس يعبر عنه على واجب الوجود اصلاً لانه ليس فامهية يلزمها هذا الحكم بل الرجوع  
 الواجب له كالمهية الخفية واعلم انه لما لم يكن الموجد بالفعل مقولاً على القوة  
 المشهورة كالجنس يصير باضافة معنى سلبى اليه جنساً نشئ فان للموجود ما لم يكن  
 من مقومات المهية بل من لوازمها الرصير بان يكون لا في موضوعه جزء من المقوم  
 مقوماً والا لصار باضافة المعنى الايجابى اليه جنساً للاعراض التي هي موجودة  
 في موضوعه **اقول** هذا سؤال يرد على قوله الواجب لا جنس له وجوابه  
 بالتبنيه على مفردوم العبارة وعبارة الكتاب ظاهرة انما امره المضد يقال  
 عند الجوهري على مساو في القوة مما نعلم وكل ما سوى الاول فعولاً له والمعنول  
 لا يساوى شبدأ الواجب فلا ضد للاول من هذا الوجه ويقال عند الخا ص  
 بشارته في الموضوع معاقب له غير مجاز مع اذا كان في غاية البعد طبعاً  
 والا لولا لا يتعلق ذاته بشئ فضلاً عن الموضوع فالاول لا ضد له بوجه وهو  
 غنى عن الشرح **تلبية** الاول لا ضد له ولا ندله ولا جنس له ولا فصل له و  
 لاحد له والا اشارته الى ان الصريح العرفان العقلي **اقول** الند للثلث والظهير  
 والباقي ظاهر **تلبية** الاول معقول الذات قائمها فهو قويم في علاقته  
 والعهد والمقدور غيرهما مما يحيل الذات بحال زائدة وقد علم ان ما في هذا حكمه  
 فهو عاقل لذاته معقول لذاته **اقول** امر يد التبادات العلم الواجب الوجودي فقال الاول

معقول الذات لانه غير مادي فله نفس لانه غير متعلق بالوجود بالغير فهو قديم فقد  
تفسيره لقيوم برين عن العلائق اى عن جميع انحاء التعلق بالغير وعن العهد اى  
عن انواع عدم الاحكام والنسب والدرك وما يجرى مجرى ذلك فقال فى لامر عهدة  
اى امر يحكم بعد وفى عقل فلان عهدة اى ضعت وعهدة على فلان اى ما امرك  
فيه مرجعك فاصلاحه عليه وعن المواد اى عن الصولى الاولى وما بعد ها من المواد  
الوجودية وعن المواد العقلية كالمهمات وعن غيرها مما يجعل الذات  
بجمل زائدة اى عن الشخصات والحوادث التى يصير المعقول بها محسوساً أو مخيلاً  
او موهوماً والباقي ظاهر وقد حاله على ما تبين فى الموضع الثالث تمثيله تأمل  
كيف لم يتجسس بياننا فى ثبوت الاول ووجد انيته وبرئته عن الصفات التى  
بغير نفس الوجود ولم يتجسس الى اعتبار من خلقه وفعله وان كان ذلك دليلاً  
عليه لكن هذا الباب اشرف واوثق اى اذا اعتبرنا حال الوجود فشهد به الوجود  
من حيث هو وجود وهو يشهد بعد ذلك على سائر ما بعده فى الوجود  
والى مثل هذا الشئ فى الكتاب الا ترى سنن يجرى باننا فى الافاق وانفسهم  
حتى يتبين لهوانه الحق اقول هذا حكم ليقوم ترفيق اوله بربك  
بملك انه على كل شئ شهيد اقول ان هذا حكم الصديقين قولهم الذين يستشهدون  
به لا عليه اقول المتكلمون يستدلون بحجوت الاجسام والافراض على  
وجود الخالق وبالنظر الى احوال الخلق على صفاته واحدة فواحدة والحكماء الطبعيون  
ايضا يستدلون بوجود الحركة على محركاتها بامتناع اتصال المحركات لال  
نهاية على وجود محرك اول غير متحرك ثم يستدلون عن ذلك على وجود  
مبدئ اول واما الالميون فيستدلون بالنظر الى الوجود وانه واجب او ممكن  
على اثبات واجب ثم بالنظر فيما يلزم الوجوب والامكان على صفاته شئ  
يستدلون بصفاته على كيفية صدور افعاله عنه واحد بعد واحد فبمقدار  
الشئ يتجسس هذه الطريقة على الطريقة الاولى بانه اوثق واشرف ونسب  
لان اولى البراهين باعطاء اليقين هو الاستدلال بالعلية على المعادى والاكس  
نذى هو الاستدلال بالمعلول على العلة فرما لا يعطى اليقين وهو اننا

كان المطلوب علة ليعرف الابهالك ما بين في علم الابدان ثم جعل الترتيب  
المذكورتين في قوله تعالى سائر بهم اياتنا في الافاق وانفسهم حتى يتبين لهم انه الحق  
او لم يكن بربك انه على كل شئ شهيد اعني مرتبه الاستشهاد بايات الافاق والانفس  
على وجود الحق ومرتبه الاستدلال بالحج على كل شئ بانراء الطريقين ولما كانت  
طريقة قومه اصدق الوجهين وسميهم بالصدقين فان الصدوق هو الامام المصدق

### النمط الخامس في الصنع والابداع

يريد بالصنع إيجاد شئ مسبوق بالعدم على ما فسره في الفصل الاول من هذا النمط  
وبالابداع ما يقا به وهو إيجاد شئ غير مسبوق بالعدم على ما سنبينه فيما بعد  
وهو انه قد يسبق الى الوجود الامامية التي تعلق الشئ الذي يسمونه مفعولاً بالشئ  
الذي يسمونه فاعلاً هو من جملة المعنى الذي يسمى به العامة المفعول مفعولاً والفاعل  
فأعلاً وتلك الجهة ان فاعل اوجد وضع وفعل وهذا اوجد وضع وفعل كذلك  
يرجع الى انه قد حصل للشيئين من شئ آخر وجب بعد ما لم يكن وقد يقولون انه  
اذا اوجد فقد زالت الحاجة الى الفاعل حتى انه لو فقد الفاعل جاز ان يبقى المفعول موجوداً  
كما يشاهدونه من فقدان البناء وقوام البناء حتى ان كثير منهم لا يفتشون  
ان يقبل لوجوبه على البارى تعالى العدم هذا ضرورة وجب العالم  
لان العالم عندنا انما احتاج الى البارى تعالى ان اوجد له اى اخرجه من العدم الى الوجود  
حتى كان بذلك فاعلاً فاعل وحصل له الوجود من العدم فكيف يخرج بعد  
ذلك الى الوجود عن العدم حتى يحتاج الى الفاعل وقالوا لو كان يقتصر الى البارى تعالى  
من حيث هو موجود لكان كل موجود متفقاً الى موحد آخر والبارى تعالى ايضاً  
وكذلك الى غير النهاية ونحن نوضح الحال في كيفية ذلك وفيما يجب ان يقتقد  
في هذا القول الجمهور يظنون ان احتياج الشئ المفعول الى فاعله انما هو  
للمعنى للشيئين معاني الفعل والصنع واليجاد وهو حصول وجوب المفعول  
بعد عدمه عن الفاعل اعني احداث الفاعل اياه فقط فاما حدث فقد استغنى عنه  
حتى ان الفاعل بقول المفعول موجوداً وانما حمل اهل التميز منه على ذلك  
شيئاً ان احدهما مشاهدة بقاء الفعل كالبناء بعد فناء الفاعل كالبناء والتأني



الاستدلال وقد ذكر فيه وجهين احدهما ان إيجاد الفاعل للقيل حال مجزئ  
ليكون تحصيل الحاصل وهذا خلف وأما الثاني ان الفعل لو كان بعد حدث محتاجاً  
الى الفاعل لو كان محتاجاً اليه في وجوده واذن لكان الفاعل ايضاً كذلك  
ويتسلسل فقوله انه قد سبق الى الالهام العامة الى قوله بعد ما لم يكن  
اشارته الى تقرير الوهم حسب ما يعتقد العامة وقوله وقد يقولون انه اذا وجد  
فقد زالت الحاجة الى الفاعل الى قوله وقوام البناء اشارته الى نظر اهل التميز منهم  
في ذلك واستدلوا بالمشاهدة وقال الفاضل الشارح وانما قال وقد يقولون  
ولم يقل ويقولون لان اكثر المتكلمون لا يقولون بذلك وذلك انه  
وان لم يجعلوا الجواهر حال بقاءه محتاجاً الى الفاعل لكن جعلوه محتاجاً الى الاعراض  
غير باقية يوجد ما الفاعل فيه كالعرض المسمى بالبقاء عند من ينسبته منهم  
او غير ذلك من سائر الاعراض عند من لا ينسبته فهو لازم وان لم يجعله محتاجاً  
الى الفاعل في وجوده لكن جعله محتاجاً الى الفاعل فيملي محتاج اليه في وجوده  
فاذن هم غير قائلين بزوال الحاجة بعد حدوثه واما من عداهم فهم القائلون  
بذلك وقوله لان العالم عند الاحتياج الى الباري الى قوله حتى يحتاج الى الفاعل  
اشارته الى استدلالهم الاول المذكور وقوله وقالوا لو كان مفتتراً  
الى الباري من حيث هو موجود الى قوله الى غير المنهاية اشارته الى استدلالهم الثاني  
تنبيهية يجب علينا ان نحلل معنى قولنا الفعل وصنع واوجد الى الاحزاب  
البسيطة في مفهومه ونحذف منه ما دخوله في العرض ودخل عرضي اقول  
لما ذكرنا الجواهر يظن ان احتياج المفعول الى الفاعل انما كان من جهة  
انه مفعول او مصنوع او موجد اراد ان يحلل المعنى المشترك بين هذه  
الالفاظ وهو قولنا موجود بعد انعدم بسبب شئ الى اجزائه البسيطة  
وتنظر فيه اجميع اجزائه معتبة في الاحتياج ام بعضها معتبة فيه فقط والباقي  
مقارن لذلك البعض بالعرض لتعين المعنى المتعلق بالفاعل اقول وانما استعملت  
لفظة المحدث بدل قوله موجود بعد انعدم بسبب شئ للتعريف قال فنقول  
انما كان شئ من الاشياء معدوماً ثم اذا ظهر موجود بعد انعدم بسبب شئ فافان

نقول له مفعول ولا يمتلي الآن كان احدهما محمولا عليه الآخر مسأويا او اعمرا واخص  
حتى يختار مثلا الى ان يادفوق كل موجبه بعد العدم بسبب ذاك الشيء ويترك  
من الشيء وصبا شرعا وبآلة وبقصد اختياري او غير او بطبع او تولد او غير ذلك  
او بشئ من مقابلات هذه فليست نلتفت الآن الى ذلك على ان الحق ان هذا لا يمتلي  
زائدة على كون الشيء مفعولا والذي يقابله ويكون بسببه فانا نقول له فاعل والدليل  
على هذه المساءات انه لو قال قائل فعل بآلة او بحركة او بقصد او بطبع لم يكن  
اورد شيئا ينقض كون الفعل فعلا او يتضمن تكريرا في المفهوم اما التقصير مثلا  
لو كان مفهوم الفعل يمنع عن ان يكون بالبطبع فاذا قال فعل بالبطبع كان  
كانه فعل ما فصل واما التكرير فمثلا لو كان مفهوم الفعل يدخل فيه  
الاختيار فاذا قال فعل بالاختيار كان كانه قال الانسان حيوان اقول مصادا انا خبر  
ههنا عن معنى الحدوث بالمفعول سواء كان احدهما مفعولا على الآخر مسأويا اخص  
بمعنى كل مفعول محدثا وكل محدث مفعولا او اعم حتى يكون كل محدث  
مفعولا ولا ينعكس واخص حتى يكون كل مفعول محدثا ولا ينعكس شحاشة غل  
بيان كيفيته التقاطع بين العيينين وذكر ان المفعول انما يكون اخص من المحدث  
اذا كان معنى المحدث يصيب بزيادة معنى مخصوص مسأويا اخص بالمفعول واشار الى  
الزيادات فذكر اول التكرير فان المحدث قد يكون حدوثه يتحرك من الفاعل و  
قد لا يكون شحلا مباشرة ولا آلة والمحدث بالمباشرة تقابل المحدث بآلة من وجه وهو  
ظاهر ويقابله المحدث بالتولد من وجه وذلك ان بعض المتكلمين يقولون محدث  
الحركة عن الجسم مثلا حدوث بالتولد لان الجسم محدث اولا اعتمادا آخر يتولد من  
ذلك الاعتماد والحركة ويقولون لحدوث الاعتماد عنه حدوث بالمباشرة ثم ذكر  
الاختيار والطبع وهما متقابلان من وجه والحدوث بهما ظاهر فليقتضيه بيان  
ان للمفعول لو كان مثلا مسأويا للمحدث بالاختيار او بالتولد كان اخص من  
المحدث المطلق وانما ذكر ذلك لان المتكلمين يطلقون الفعل على كل احداث  
ليكن بارادة فاعله وهو اخص من الاحداث المطلق والحركة كما يطبقونه  
على معنى يعم الاحداث والا بداع فاستعمل ههنا على انه مسأويا لاحداث

واستعمل المحدث على انه مسأ والمفعول والذي يقام له بمعنى المحدث على انه مسأ  
 للفاعل وأشار مع ذلك الى ان المتكلم ليس في هذا لتخصيص بمصديق ان كان  
 هذا البحث لفظيا وذلك لان الزيادات ليست مدخله في مفهوم الفعل استدلال  
 عليه بان مفهوم الفعل لو كان مشتملا على بعض تلك الزيادات لكان انضمام مقابله  
 لذلك البعض اليه في اللفظ مقتضيا للتأقضى او كان انضمام عين ذلك البعض  
 اليه مقتضيا للتكرار والعرف يشهد بخلاف ذلك قال الفاضل الشارح هذا البحث  
 لغوى صرف والمتكلمون يلزمون ككون احدهما تكرر والثاني تناقضا و  
 ويصحون به فلا مغزى لا لزوم ذلك عليهم قال والا تصاد ان الحق معكم لان هل  
 اللغة لا تسمون النار فاعلة للاحراق والماء فاعلة للتبريد والمرجع في امثال هذه الالفاظ  
 الى الادباء واذا كان الامر كذلك محم ما قلنا لا أقول ليس هذا البحث خاصا بالغة  
 دون لغة ولذلك امر يقنع الغيبي على احد الفاظ الفعل والصنع والايجاد مع اختلاف  
 ولا تنسها في اللغة العربية بل اوردناها جميعا تنبيها على ان المقصود هو المضي المشترك  
 بينهما ولما كان الفعل منهما كانه ادى على ذلك المضي مجزأ والايجاد والصنع كانهما  
 اشمل لا اعتبار شي آخر فوضع الفعل بازاء ذلك المضي دونهما وانما عدل المتكلمون  
 عن العرف لادعائهم ان لصور التنزيل واهل اللغة بان انه تعالى فاعل يصابق  
 قولهم انه تعالى فاعل بارادة لان الفاعل في اللغة هو الفاعل بالارادة فثبت  
 الشئ ذاك عليهم باستشهاد العرف ولو انهم قالوا نحن بصط على تخصيص  
 العرف لم يكن للشئ عليهم سبيل فقول هذا الفاضل ان الحق معهم  
 من جهة اللغة لان اهل اللغة لا يقولون النار فاعلة للاحراق ولا الماء فاعلة  
 للتبريد ليس بشئ والدليل عليه ما جاء في كلامهم تقوتوا وان البرد وتلقوا  
 آخره فانه يفعل بابدانكم ما يفعل باشجاركم وقول الشاعر وعيدان  
 قال الله كونا فكونا فعولان بالالباب ما يفعل الخمر وامثال ذلك فانها  
 اكثر من ان يحصى وبالحجة اذا جاز من حيث اللغة ان يبق فعل البرد والخمر  
 فما المانع من ان يقال فعل بخير ارادة فان ادعى احدا انه مجاز فعليه الدليل مع  
 ان دعوى المجاز يقتضى تسليم صحة الاستعمال وذلك يدل على خبره

عن التناقض على ان اهل اللغة فسر الفعل باحداث شئ ما وهذا يدل على ان ذهبنا  
اليه قال فان كان مفهوم الفعل ذلك او كان بعض مفهوم الفعل هذا فليس  
يظهرنا ذلك في غرضنا ففي مفهوم الفعل وجود وعدم وكون فلك الوجود  
بعد العدم كانه صفة لذلك الوجود محمول عليه فاما العدم فليس يتعلق  
بفاعل ووجه المفعول واما كون هذا الوجود موضوعا بانه بعد العدم فليس بفعل  
فاعل ولا جعل جاعل فلهذا الوجود مثل هذا الجأز العدم لا يمكن ان يكون لا بعد العدم  
فبقى ان يكون تعلقه من حيث هذا الوجود واما وجوده ما ليس بواجب الوجود  
واما وجوده ما يجب ان يسبق وجوده العدم أقول لما فكر انه اصطلحنا  
على انه معنى الفعل هو حصول وجود بعد العدم عن سبب ما سواء كان هذا  
المعنى هو نفس المفهوم منه كما اصطلح عليه او بعض المفهوم منه كما ذهب  
اليه المتكلمون فان هذا الخلاف لا يضر في مقصودنا شرع في تحليل ذلك المعنى ذكر  
انه يشتمل على ثلاثة اشياء وجود وعدم كـ بـ جـ حـ دـ هـ شـ مـ نـ  
ان العدم ليس متعلقا بالفاصل منه متى نـ سـ جـ وجود بعد عدمه يبعد ليس  
متعلقا به لانه صفة واجبة لمثل هذا الوجود فان كثيرا من الممكنات يلحقها  
اوصاف بحسب مهيته لذواتها لا شئ اخر فبقى ان كون المتعلق بالفاعل هو الوجود  
وليس هو الوجود العام فان وجود الواجب لا يتعلق بالفاعل فاذا نـ هو ما وجود  
شئ ليس بواجب واما وجود شئ مسبوق بالعدم والاول اعلم من الثاني في  
منهين في الفصل الثاني لهذا الفصل ان المتعلق بالفاعل او لا وبالذات ايها المحدث  
الفاعل داخل الشارح ان البحث ههنا ما لتعين الشئ المحتاج الى الفاعل اولتين  
بسبب الاحتياج و كلام الشيخ مجمل ومحمّل لهما الا ان حمله على الاول والى  
وقال سبب الاحتياج عند الحكماء هو الامكان وعند المتكلمين هو الحدوث  
وهو باطل لان الحدوث كيفية للوجود متخرفة عنه وهو متأخر عن اليجاد  
المتأخر عن الاحتياج الى الفاعل المتأخر عن علة الاحتياج فلو كان الحدوث  
علة الاحتياج لمتأخر عن نفسه بهذه المراتب أقول هذه فائدة ثالثة فادها لك  
عن متعلقة بمثل الكتاب **تكملة واشياء** ان

التفسير انه لاى الامر ين يتعلق فتقول ان المفهوم كونه غير واجب الوجود  
بذاته بل لغيره لا يمنع ان يكون على احد قسمين احدهما واجب الوجود لغيره  
واما والثاني واجب الوجود لغيره وقاما فان هذين يحيل عليهما واجب الوجود  
لغيره وليسلب عنهما واجب الوجود لذاته من حيث المفهوم او يمنع شيء  
من خارج قما مسبوق بعدم فليس لهما وجه واحد وهو ان مفهومه مخصص  
من مفهوم الاول والمفهوم من جميعا تحيل التعلق بالغير واذ كان عينان  
احدهما اعم من الاخر ويحيل على مفهوم معنى فان ذلك المعنى لا يمنع بذاته او  
والاخص بعدة فاننا لان نرى معنى لا يلحق الاخص الا وقد لحق الاعم من غير عكس  
لوجاهته من ان لا يكون مسبوق بعدم بحيث جوده بغيره ويمكن له في حد نفسه  
لحرى ان هذا التعلق قد بان ان هذا التعلق هو سبب الوجود الاخر وكان هذه العدة  
دائمة التحيل على المعلومات ليس في حال الحدوث فقط فهذا التعلق كاي داما وكذا  
لو كان كونه مسبوق بعدم فليس هذا الوجود وانما يتعلق حاله ان يكون بعد العدة  
حق يستغنى بعد ذلك عن ذات القائل يريد ان يبين ان الوجود المتعلق بالغير  
المذكور في الفصل المتقدم اهو كونه ممكن لذاته واجبا لغيره ومتعلق بالغير اعم  
لكونه محدثا مسبوقا بعدم فان بذاته يتبين فساد ما ذهب اليه الجمهور فنذكر  
اولا ان الاول من هذين المعنيين اعم من الثاني وذلك لان الممكن الوجود وهو انما  
بغيره دائما الى مسبوق بعدم وهو الواجب بغيره وقاما فان الواجب بالغير  
يشتمل هذين القسمين من حيث المفهوم الا ان معنى شئ من خارج المفهوم فانما  
بالغير اعم من السابق بعدم من حيث المفهوم وقد يحيل عليهما مع التناقض بالغير  
وهذه نقطة جعلها صغرى قياس وكبر ان كل معنيين مدعى اعم من الخاف  
بحال غير معنى ثالث فان ذلك المعنى يردن للاعم بالذات والاخص  
العدل به سبب قريبان ذلك ان ذلك المعنى لا يلحق الاخص الا وقد لحق الاخص  
وحيث ان يلحق الاعم من غير ان يلحق الاخص فان لو يسمي ان لا يلحق  
بذاته لما كان لاحقا لغير الاخص ولما ثبت ذلك انما القيد المذكور ان  
التعلق بالغير الواجب بغيره او بالذات والمسبوق بعدم ثانيا وبسببه

يعني بسبب الوجود بالغير ثم كذلك بان التعلق ليس المسبوق بالعدم بسبب  
 كونه مسبوقا بالعدم وذلك لانه لو جاز ان لا يكون في حد نفسه واجبا للغير بل  
 واجبا لذاته مع كونه مسبوقا بالعدم لم يكن له تعلق بالغير فثبت بان اذا ان هذا  
 التعلق هو بسبب الوجه الاخر اى بسبب كونه واجبا بالغير واذا ثبت  
 هذا ثبت ان التعلق بالغير يكون المسبوق بالغير دائما في حال حدوثه فقط  
 بل في جميع اوقات وجوده فثبت ان هذا التعلق للمفعول كائن دائما بخلاف  
 ما ظنه الجمهور ثم ذكر ان علة التعلق لو كان ايضا عدم للمفعول مسبوقا  
 بالعدم على ما ظنه لكان التعلق ايضا دائما لان هذه الصفة حاصلة للمفعول  
 المسبوق بالعدم في جميع اوقات وجوده وليست خاصة بحالة حدوثه  
 فقط حتى يكون بعد ذلك مستغنيا عن فاعله هذا اقرر ما في الكتاب واعتذر  
 الفاضل الشارح على الشبهة فقال انه تكلم فيما لا حاجة اليه ولم يتكلم  
 فيما اليه الحاجة وذلك انه احتج في الفصل السالف في ان مقتضى الفاعل  
 هو وجود المارث ولا حاجة الى ذلك لعدم الخلاف فيه ولم يذكر في ان مقتضى  
 الحاجة هي الحدوث ام لا والد اقرر هل يقتضي شي ثرام لا وهذا هو مقتضى الخلاف  
 ومعنى قوله العديب بالغير ينقسم الى الدائم والغير الدائم لانه اذا استمر  
 يصح ان يكون مقتضى الفاعل والنزاع لم يبق الا فيه وهو مصدرة على المطالب  
 اقول اما قوله لا حاجة الى بيان ان وجود الحادث مقتضى الفاعل اذ لا خلاف  
 فيه فليس ينبغي لان مقتضى الخلاف هو ان المفعول في اي شيء تعلق بقا علة فثبت  
 الحكماء ان انه يتعلق به في وجوده سواء كان المتعلق حادثا او غير حادث  
 فذهب الجمهور الى انه يتعلق به في حدوثه دون وجوده كما حكى الشيخ فيهم  
 في صدر النظم وحدث به هذا الفاضل فكان من الواجب ان يتحقق الحق في ذلك  
 لمحقق في النص السالف انه يتعلق به في وجوده فثبت ان مقتضى الفاعل  
 تعلق هذا النوع بالفاعل ما هو اذ لم يكن الوجود متعلقا بالفاعل كونه اتفاقا لغيره  
 من فاعله ان التعلق حاصل في جميع اوقات هذا الوجود في وقت حدوثه فقط  
 فان مقتضى ينقسم في هذا الفصل ولذلك سماه بالسكنة ولما اظهر

المتعلق هو الوجوب بالغير فظهر ان الواجب بالغير سواء كان دائماً او غير دائماً  
 متعلق بالغير في وجوبه ما دام موجوداً وهذا مطلوب الشيخ اما البحث عن علة  
 الحاجة اهل الامكان ام هو الحدوث فليس بمفيد في هذا الموضع لان علة الحاجة لو كانت  
 هو الحدوث وكان الحدوث محتاجاً في جميع اوقات وجوده لم يكن للشيء ههنا بضار  
 كما صرح به في آخر الفصل ولو كان هو الامكان وكان الممكن غير موجود وغير  
 متعلق بالفاعل لم يكن بآفة له فلذلك لم يتعرض الشيخ لهذا البحث واما قوله انه  
 لم يتبين ان الدائم هل يقتضي مؤثراً لا أقول سلفين أيضاً لانه بين ان الواجب بالغير  
 لا ينافي الدائم وان علة التعلق بالغير هو الوجوب بالغير فالدائم ان كان واجباً  
 لغيره كان مقتضياً لافلا وهذا القدر كان يجب غرضنا ههنا ثم قال التحقيق  
 ان اختلاف ههنا بين الحكماء والمتكلمين لفظي لان المتكلمين يجوزون ان يكون العالم  
 على تقدير كونه اذ لا معلولاً لعلة انزلية لكنهم نفوا القول بالعلة والمعلول لا بهذا  
 الدليل بل بما دل على وجوب كون المؤثر في وجود العالم قادراً اوام الفلاسفة  
 فقد اتفقوا على ان لا يثبت ان يكون فعلاً لفاعل مختار فاذن قد حصل الاتفاق  
 على ان كون الشيء انزلياً ينافي افتقاره الى القادر المختار ولا ينافي افتقاره الى العلة  
 الموجبة واذا كان الامر كذلك فظهر انه لا خلاف في هذه المسئلة اقول هذا  
 صريح عن غير تراض الخصمين وذلك لان المتكلمين باسرها صدر ولا كتبهم بالاستدلال  
 على وجوب كون العالم محدثاً من غير تعرض لفاعله فضلاً عن ان يكون فاعله مختاراً  
 او غير مختار ثم ذكر واجبات ثبات حدوثه انه محتاج الى محدث وان حدوثه يجب ان يكون  
 مختاراً لانه لو كان موجبا لكان العالم قد بما وهو باطل بما ذكره او لا يظهر  
 انه ممتنع بواجب حدوث العالم على القول بالاختيار بل بنوا الاختيار على حدوث  
 واما القول بنفي العلة والمعلول فليس بمتفق عليه عندهم لان مثبتى الاحوال من  
 المعنونة قالون بذلك صريحاً وايضاً اصحاب هذا المفاضل اعني المشتمل يثبتون مع  
 المبدأ الاول قدماء ثمانية سمواها صفات للبدء الاول فهم بين ان يجعلوا الواجب لذاته لعلة  
 وبين ان يجعلوا معلولاً لذات واجبة هي علتها وهذا شيء ان احدثوا عن التصريح به  
 لفظاً فلا يخص لهم عن ذلك معنى فظهر انهم غير متفقين على القول بنفي العلة والمعلول

مع اتفاقهم على القول بالحدوث وأما الفلاسفة فلم يذهبوا الى ان الازلي يستحيل ان يكون  
فعلا فاعلا مختار بل ذهبوا الى ان الفعل الازلي يستحيل ان يصدر كالعن فاعل الازلي تام  
في الفاعلية وان الفاعل الازلي التام في الفاعلية يستحيل ان يكون فعله غير الازلي ولما  
كان العالم عندهم فعلا ازليا استدوا الى فاعل ازلي تام في الفاعلية وذلك في  
علمهم الطبيعية وايضا لما كان المبدأ الاول عندهم ازليا وذلك في  
علمهم الالهية ولم يذهبوا ايضا الى انه ليس بقادر مختار بل ذهبوا الى ان قدرته  
واختياره لا يوجبان كثرة في ذاته وان فاعليته ليست كفاعلية المختارين من  
الحاصلات ولا كفاعلية المجبورين من ذوى الطبائع الجمانية على ما يستحق تسمية  
الحادث ما لم يكن له قبل لم يكن فيه ليس قبلية العاحدة التي هي على الاكثري  
التي قد يكون بها ما هو قبل وما هو بعد معا في حصول الوجود بل قبلية قبل  
لا يثبت مع التعدد مثل هذا فقيه ايضا تجدد بعدية بعد قبلية باطلة وليس تلك  
القبلية هي نفس العدم فقد يكون العدم بعد ولا ذات الفاعل فقد يكون قبل  
ومع وبعد فحينئذ لا يزال فيه تجدد وتصرم على الاتصال وقد علمت ان محل  
هذا الاتصال الذي توارث الحركات في المقادير احرى ان يكون غير منقسمات **اقول** بل  
بيان ان كل حادث فهو مسبوق بوجود غير ذات متصل الاتصال المقادير  
اعنى الزمان الا انه لا يتعوض تسمية في هذا الموضع بعد وببأنه ان الحادث بعد لم يكن  
يكون بعديته هذه مضافة الى قبلية قدر الت قبل لا يوجد مع البعد  
لا قبلية الواحد على الاثنين وامثالها التي يوجبها قبل والبعد منهما معا  
بل قبل نزول قبلية عند تجدد البعدية وليس ت هذه القبلية هي نفس العدم  
لان العدم كما كان قبل فقد يصح ان يكون بعد ولا نفس الفاعل لانه قد يكون  
قبل ومع وبعد فاذن هناك شئ آخر يتجدد ويصير فهو غير الذات وهو  
متصل في ذاته اذ من الجائز ان يفرض متحركا بقطع مسافة يكون حدوث هذا  
الحادث مع انقطاع حركته فيكون ابتداء حركته قبل هذا الحادث ويكون  
بين ابتداء الحركة وحدوث الحادث قبلات وبعديات متصرفة ومتجددة  
مطابقة لأجزاء المسافة والحركة فظهر ان هذا القبلات والبعديات متصلات اتصالا



المسافة والحركة وقد تبين في البطل الأول ان مثل هذا المتصل لا يتألف من اجزاء  
لا يتجزأ فاذن ثبت ان كل حادث مسبق بموجود غير قادر الذات متصل اتصال  
المقادير وهو المطلوب في الكتاب وعلو ان الزمان ظاهر الكيفية خفي الهوية والشيخ  
قد نبه على انبيته في هذا الفصل وسيتبين في الفصل الذي يليه الى مهيته ولذلك  
وسم احد الفصيلين بالتبنييه والاخر بالاشارة وهذا المباحث يتعلق بالطبيعات  
وانما اورد هاهنا الاحتمالين ليعلم ان كونها غير مذكورة فيما مضى من الكتاب وعلو  
انه انما به ههنا على وجوه ان ما قبل كل حادث لوجود القبلية والعبدية الخاصة  
به فانه هو الشيء الذي يلحقه لذاته القبلية والعبدية اللتان لا يوجدان معا وذلك  
لان الشيء قد يكون قبل شيء آخر قبلية بهذه الصفة لذاته بل لوقوعه في  
زمان هو قبل زمان ذلك الآخر والقبلية والعبدية للتشيتين بسبب الزمان  
واما الزمان فليس بسبب شيء آخر بل ذاته المتصورة المتحددة صلحة للحق هذين  
للعينين به لا الشيء شرفا فاذن ثبوت هذين الاحتملين يدل على وجود الزمان ولا  
يصح تعريف الزمان بهما لان تصورهما لا يمكن الا مع تصور الزمان وتميزهما عن  
سائر الاقسام القبلية والعبدية بانهما اللتان لا يوجدان معا ايضا ليس بتبنييه  
لان المعدول يجري مجرى نوعا في معانيها المختلفة لكن ما كان الزمان معروفا  
الابدية لم يلتفت الى ذلك والقبلية والعبدية الاحتملتان بالزمان اضافات  
بالزمان لا يوجدان معا الا في القول لان الترتيب من الزمان الذي يلحقهما  
القبلية والعبدية لا يوجدان الا في القول معا وذلك لانهما لا يضافان  
اللاحقة بهما لكن ثبوتهما في العقل شيء يدل على وجود معروضا الذي هو الزمان  
ذاك الشيء ولذلك استدلال الشيخ بغير من القبلية نعتا على وجود زمان يقدر له  
واقعا بقر هذه المعاني وقد اندفع اعتراض الفاضل بان هذه القبلية لوطا  
موجود في الخارج لكانت القبلية الواحدة قسما وجودية غير قبلية اخرى  
ويتسلسل وذلك لان الزمان هو الموجود في الخارج الذي يلحقه تبنييه الزمان  
ويلحقه مسبقا بقره عليه بسببه في العقل اما انفس القبلية فليس هو الموجود  
المتخصص بزمان دون زمان لانها امر اعتباري يجري تبنييه في جميع الازمنة وان خالف

من حيث يقع في زمان معين كان حكمه حكم سائر الموجودات في الحق قبله لا  
 يعتبرها الذي هو به ولا يتسلسل ذلك بل ينقطع بالقطاع الاعتبار الذي هو  
 يندفع أيضاً اعتراضه بأنهما أضادان عقليتان يجب أن يوجد معاً وقد قيل أنها لا يوجد  
 معاً هفت وذلك لأنهما أضادتان عقليتان يجب أن يوجد معاً هفت في العقل  
 ولا يجب أن يوجد في الخارج معاً ويبدو أيضاً اعتراضه بأن العدم لو اتصف بالقبلية  
 الوجودية للزم انصاف المعدوم بالوجود وذلك لأن العدم المشيد بشئ ما يكون  
 معقولاً بسبب ذلك الشئ ويحق له اعتبارات العقلية به من حيث هو  
 معقول لقوته اشتغل بالمعارضة فقال سبق بعض اجزاء الزمان على بعض هو  
 هذا السبق المذكور في عدم الحادث ووجوبه تعيينه فيلزم من قولكم هذا  
 ان يكون للزمان زمان آخر والفرق بان الزمان مقتضى لذاته لذلك استغنيت  
 القبليه والبعديه العارضتان لغيره عنه ليس بمفيد لوجهه الأول  
 ان اجزاء الزمان ان كانت متساوية في المهمة استحال تخصيص بعضها ببعضاً بالتقدير  
 دون البعض الآخر وان لم يكن كان القصر على اقل من غيره من اقسامه فيكون الزمان  
 غير متصل بل مركباً من آفات الثاني ان تجزئته لا يوجب ان يكون له زمان  
 في جزئين من الزمان من غير ان تغايرهما يقتضي خلو زمان العدم قبل وجوب الحادث  
 من غير ان تغايرهما قال وايضاً ان قيل في الفرق ان القبليه والبعديه  
 يمكن مع القول بكون كل جزء من الزمان متساوياً لا يمكن مع القول  
 بحادث هو اول الحادث لانه ينافي الاشياء المتساوية قبل اول الحادث اجيب بالي  
 قولنا اليوم متأخر عن أمس ليس هو الذي يوجد معاً لا ينافي بما عينا غير يوجد معاً  
 وان سلمنا ان معاً لانه لم يوجد معه كما وجدته المعية السابقة فانهما مفارقة  
 لذاتهما كان المقول منه ان اليوم لم يحصل في الزمان الذي حصل فيه الامس  
 ويحرم التسلسل وان لم يكن معاً لانه لم يوجد معه بل كان معاً ان اليوم  
 لم يوجد حس كان امس فلفظ كان مشعر بامتناع بعض الزمان وذلك يقتضي  
 ايضا ان يكون للزمان زمان آخر قال والقول بمعينية الزمان للحركة أيضاً  
 يقتضي بمثل هذا الالزام وقوع الزمان في زمان آخر والحجاب ان الزمان ليس له

مهية غير اتصال الانفناء والتجدد وذلك الاتصال لا يحتاج الى الواسع  
 وليس له اجزاء بالفعل وليس فيه تقدم ولا تأخر قبل التجربة نظر اذا فرض له اجزاء  
 والتقدم والتأخر ليسا بعارضين لزمان للاجزاء ويصير الاجزاء فيهما متقدمة  
 ومتأخرة بل تصور عدم الاستقرار الذي هو حقيقة الزمان يستلزم تصور تقدم  
 وتأخر للاجزاء المفروضة لعدم الاستقرار لاشي آخر وهذا معنى الحق في التقدم والتأخر  
 الذاتيين له واماله حقيقة غير عدم الاستقرار يقارنها عدم الاستقرار بالحركة  
 وغيرها فانما يصيد متقدما ومتأخرا يتصور عرضهما له وهذا هو الفرق بين  
 ما يلحق التقدم والتأخر لذاته وبين ما يلحقه بسبب غيره فانما قلنا اليوم وامس  
 لم نحججه الى ان يقول اليوم متأخر من امس لان نفس مفهومهما يشتمل على  
 معنى هذا التأخر اما اذا قلنا والعدم والوجود احتجما الى اقتران معنى التقدم باحد  
 حتى يصيد متقدما واما المحية فحياة ما هو في الزمان للزمان المتعبد الزمان اعني محية  
 بشيئين يقعان في زمان واحد لان الاول يقتضي نسبة واحدة لشي غير الزمان الى  
 الزمان هي متى ذلك الشيء والاخرى يقتضي نسبتين بشيئين يشقان كان في ملبس  
 اليه واحد يا بعدد وهو زمان ما ولذلك لا يحتاج في الاول الى زمان تغاير الموصوفين  
 بالمحية ويحتاج في الثانية اليه اشتراك ولا تجد لا يمكن الا مع تغير حال وتغير  
 الحال لا يمكن الا لذي تواتر تغير حال اعني الموضوع فهذا الاتصال اذن متعلق بحركة  
 ومتحرك اعني تغير متغير لشيء ما يمكن فيه ان يتصل ولا ينقطع وهي الوضعية الدورية  
 وهذا الاتصال يحتمل التقدير فان قبل قد يكون بعد وقبل قد يكون اقرب فهو كم  
 مقدر للتغير هذا هو الزمان وهو كمية الحركة لا من جهة المسافة بل من جهة  
 التقدم والتأخر الذين لا يجتمعان اقصى يريد بيان مهية الزمان وتقريرة  
 ان التجدد والتصرم اللذين به على وجودهما في التقدم لا يمكن ان يوجد  
 الا مع تغير الحال وتغير الحال لا يمكن ان يكون الا بشيئين يصير منه التغير وهو الموضوع  
 لان التغير عرض والعرض لا يوجد الا في موضوع فهذا الاتصال اذن متعلق  
 الوجود بتغير هو عرض ومتغير هو جسم يحل التغير فيه ومثل هذا التغير هو المتغير  
 يسمى حركة فهذا الاتصال متعلق الوجود بحركة ومتحرك والبيان المذكور

في الفصل السابق قد دل على وجوب كون كل حادث مسبوقا بزمان وكل زمان  
 له اول فهو حادث فاذن هو مسبوق بزمان آخر قبله ويلزم من ذلك وجوب  
 كون الزمان متصلا لا الى اول الحركات المستقيمة لا يمكن ان يتصل لا الى اول موجب  
 تنهاى الامتدادات ولما سياتى في النمط السادس فاذن الزمان متعلق بحركة يمكن  
 ان يتصل ولا ينقطع وهى التى ضعية الدورانية له وهذا الانتقال محتمل التقدير كما  
 مضى بيانه فهو من مقولة الكرم ومن النوع المتصل فالزمان كحرقيد والتغير  
 اعنى الحركة وهذه ماهية وعند تنبيهها صرح بتسويتها فقال وهذا هو الزمان  
 ثم ذكر تعريفه فقال وهو كمية الحركة لا من جهة المسافة بل من جهة التقدم والتأخر  
 اللذين لا يجتمعان وذلك لان الحركة كمية من جهة المسافة فان الحركة تزيد بزيادة المسافة  
 وتنقص بنقصانها وكميته من جهة الزمان لان الحركة تزيد بزيادة الزمان وتنقص بنقصانه  
 والمسافة اجزاء يتقدم بعضها على بعض مقدما وصفيما يوجب للمتقدم والمتأخر مجموعتين  
 في الوجود والحركة يتحرى تجزئة المسافة ويصير بعضها متقدما وبعضها متأخرا بالزمان  
 التقدم اجزاء للمسافة وتأخرها الا ان التقدم والتأخر منها لا يجتمعان بحالان المتقدم  
 والمتأخر من المسافة والزمان هو كمية الحركة لا من جهة المسافة بل من جهة التقدم والتأخر  
 اللذين لا يجتمعان فهذا بيان ما ذكره ههنا وقد قال في الشفاء بهذه العبارة وانت  
 تعلم ان الحركة يلحقها ان تنقسم الى متأخر ومتقدم وانما لو وجدتها المتقدم ما يكون  
 منها في المتقدم من المسافة والمتأخر منها ما يكون في المتأخر من المسافة لكنه  
 يتبع ذلك ان المتقدم للحركة لا يوجد مع المتأخر منها كما يوجد المتأخر والمتقدم  
 من المسافة معا فيكون للتقدم والتأخر في الحركة خاصية يلحقها من جهة ما هما  
 للحركة ليس من جهة ما هما للمسافة ويكونان معدودين بالحركة فان الحركة  
 باجزائها تعدا المتقدم والمتأخر فيكون الحركة لها عدد من حيث لها في المسافة  
 تقدم وتأخر ولها مقدار ايضا بازاء مقدار المسافة والزمان هو هذا العدد  
 والمقدار فالزمان عدد الحركة اذا انفصل الى متقدم ومتأخر لا بالزمان  
 بل في المسافة والا كان البيان تحديدا بالذور وهذه عبارته وغرضه بيان  
 هذا التحديد الذى ذكره القدماء وغرضى ايراد هذه النكتة الاخيرة اشارت

كل حادث فقد كان قبل حدوثه وجوده ممكن الوجود فكان امكان وجوده في حاصلا  
وليس هو قدرة القادر عليه والا لكان انما قيل في المحال انه غير مقدور عليه لانه  
غير ممكن في نفسه فقد قيل انه غير مقدور عليه لانه غير مقدور عليه او انه غير  
ممكن في نفسه لانه غير ممكن في نفسه فحين اذن ان هذا الامكان غير كون القادر  
عليه قاصر عليه وليس شيئا معقولا بنفسه يكون وجوده في موضوع بل هو  
اضافي فيقتصر الى موضوع ما فالحدث بتقدمه قوة وجوده موضوع اقول يبين  
كون كل حادث مسبوقا بجميع موضوع او مادة وتقريرا ان كل حادث فهو قبل وجوده  
اما متنته الوجود او ممكن الوجود والاول محال فالثاني حق فاذن له امكان  
وجوده قبل وجوده وليس امكان وجوده هو قدرة القادر عليه لان السبب  
في كون المحال غير مقدور عليه كونه غير ممكن في نفسه والسبب في كون غير  
المحال مقدورا عليه هو كونه ممكنا في نفسه والشئ لا يكون سببا لنفسه وايضا  
كونه ممكنا امر له في نفسه وكونه مقدورا عليه امر له بالقياس الى القادر عليه  
فاذن كونه ممكنا هو امر متاخر لكونه مقدورا عليه وهذا الامكان ليس شيئا متصلا  
بنفسه لان الامكان يكون للشئ بالقياس الى وجوده كما يقال البياض يمكن  
ان يوجد او بالقياس الى صديق ورته شيئا آخر كما يتق الجسم يمكن ان يصير  
ابيض فاذن هو امر متخلف بالقياس الى شئ آخر فهو امر اضافي والامر بالاضافة  
اعراض والا عراض لا يوجد الا في موضوعاتها فاذن الحادث يتقدم امكان  
موضوعه وذلك الامكان متعلق للموضوع بالنسبة الى وجوده ذلك الحادث فيه  
فهو قوة وجوده والموضوع موضوع بالقياس الى الامكان الذي هو عرض  
فيه وموضوع بالقياس الى الحادث ان كان عرضا ومادة بالقياس اليه ان كان  
صوتا فهذا تقرير ما في الكتاب واما علم ان كل امكان فهو بالقياس الى وجوده  
والوجود اما بالعرض كوجود الجسم ابيض واما بالذات كوجود البياض في الامكان  
بالقياس الى وجوده بالعرض فهو يكون للشئ بالقياس الى وجوده شئ اخر له او بالقياس  
الى صديق ورته موجودا آخر كما يتق الجسم يمكن ان يكون ابيض او يوجد له  
البياض واثبت الماء يمكن ان يصير هواء والمادة يمكن ان يصير موجودا

بالفعل وظاهر ان جميع هذه الامكانات متحدة في وجودها وهو محلها او اما الامكان  
 بالقياس الى وجودها بازوت الشيء فيكون بالقياس الى وجوده ولا يتخلو اما ان يكون  
 كذلك الشيء مما بين جدي موضوعا وفي مادة او مادة كما بين البياض يمكن  
 ان يوجد او يامكن وديكتل ان الصودرة والنفس وحكم هذا الامكان  
 الاحتياج الى موضوعه حكم القسم الاول ويكون موضوعه حاصل ووجوده  
 كذلك الشيء وامامه لا يكون كذلك بل يكون ذلك الشيء قائما بنفسه لا فلا  
 له شيء من الموضوع والمادة وثلث هذا الشيء لا يمكن ان يكون محدثا لانه لو كان  
 محدثا لكان مسبوقا بالامر لا محالة كما من وامكانه لا يمكن ان يتعلق بغير  
 دون موضوعه ولا محالة له شيء يلد من ان يكون جوهر قائما بنفسه لكن الجوهر  
 من حيث هو مهيتة لا بد من مضاعف الى الغير والامكان مضاعف فلا يكون  
 الامكان هو حقيقة ذلك الجوهر واذ لم يكن حقيقة فهو عارض له وقد فرض  
 غير عارض الشيء هفت ولاتبين ان مثل هذا الشيء لا يمكن ان يكون محدثا لنفسه  
 ان كان موجودا كما ان دائر الوجود وان لم يكن موجودا كما ان صمدية توجب  
 وقد ظهر من ذلك ان الاشياء المحادثة يكون اما اعراضا وصورا او مركبات  
 او نفسا يوجد مع المواد وان لم يكن حالة فيها وامكانات هذا الاشياء يكون  
 قبل وجودها وتبعد عنها بالقوة فيكون هذه الموجودات في موادها بالضرورة وهي  
 تختلف بالبعد والقرب وتزول عنها مع زوال الموجودات من القوة الى ابد ملوحظا  
 يقع اسم الامكان عليها بالتشكيك واما ما كان الموجودات المصنعة بنفسه  
 فهي امور لا لزوم لها على عدم تجزئتها عن لوجودها والعدم بالقياس الى وجودها  
 وكذلك الوجوب والامتناع الا ان المسمى بالوجوب لا يمكن ان يكون  
 فوق واحد وبلا امتناع لا يمكن ان يوجد في الخارج والموجود بالامتناع  
 مهيات كثيرة مختلفة هي موجودات العالم بأسرها وهذه الاختلافات  
 احوال الموضوعات في نفسها فلهذا ما اردت تحقيقه في هذا الموضوع لزوم  
 ان تكون ذات الموضوع في نفسه ان تقول ان الشيء الواحد هو الشيء قبل  
 وجوده كلفه صمدية ووجوده كلفه صمدية

بأنه موجود من بانه مقدور للقادر وذلك يقتضي تميزه عن معارفه بصفته المعاصرة  
 بالمستغنى المتميزة عن الممكنات مع كونها نقياً صراً فاختلط بقتضيه عدم التميز بين  
 الاعتبار العقلية والامور الخارجية واما قوله لو كان الامكان موجوداً لكان  
 واجباً وممكناً والاول محال لكونه وضعاً للغير والثاني محال لانه يلزم من ذلك ان يكون  
 للامكان امكان فالحق سبحانه ان الامكان في نفسه اعتبار عقل متعلق بشئ  
 خارجي فمن حيث تعلقه بالشئ الخارجي ليس بوجوده في الخارج هو امكان بل هو  
 امكان وجودي في الخارج ولتعلقه بذلك الشئ يدل على وجود ذلك الشئ في الخارج  
 وهو موضوعه ومن حيث كونه قائماً بالفضل موجودة في الخارج وله امكان  
 آخر يعتبره العقل وينقطع التسلسل بانقطاع الاختيار كما مر في المتقدم لايت  
 وجود شئ في العقل دون الخارج جعل لان المحل هو وجود صورة في الذهن  
 على انها صورة لموجود خارجي مع المطابقة والاعتبارات العقلية لا يوجد  
 في العقل على انها صورة شئ في الخارج بل على انها احكام موجودات في الخارج  
 واحكام الموجودات غير موجودة في الخارج من حيث هي احكام بل يكون  
 موجودة من حيث هي محكوم عليها واما قوله امكان الحادث لا يجوز ان يكون  
 حالاً فيه لان الحادث قبل وجوده لا يمكن ان يكون محلاً للشئ ولا يجوز ان يكون  
 حالاً في غيره لان نعت الشئ لا يكون حاصل في غيره فالجواب ان امكان الشئ قبل  
 وجوده حال في موضوعه فان معناه كون ذلك الشئ في موضوعه بالقوة وهو  
 صفة للموضوع من حيث هو فيه وصفه للشئ من حيث هو بالقياس اليه في الاعتبار  
 الاول يكون كمرص في موضوعه وبالا اعتبار الثاني يكون كضافه المضاف اليه ولما لم يكن  
 وجود مثل هذا الشئ الا في غيره لم يستغنى ان يقرر مكانه ايضا بل في الغير واما  
 قوله لما كان الامكان صفة اضافية مستدعية لوجود المتضايقين فهو انما يتحقق  
 بعد ثبوت المهيبة والوجود ويلزم منه تقدم الوجود على الامكان فالجواب انه  
 من حيث كونه صفة اضافية انما يتحقق عند ثبوت المتضايقين ولكن بصفة ثبوتها  
 في العقل ولا يجب من ذلك تقدمهما عليه في الخارج لكنه من حيث تعلقه مع  
 الشائتين في العقل بامس وجودي في الخارج يستدعي لا محالة وجوده

في الخارج كما مضى في التقديم بعينه وأما قوله المحكم يكون الامكان متعلقا  
بموضوع او مادة متقوض بالحقول والنفوس المفارقة وبالوصول فانها ممكنة  
مع انها غير متعلقة بموضوع ومادة فالحجاب عنه مأثور من الفرق بين الامكانين  
تعلقهما بما في الخارج وان امكان مثل هذا الاشياء صفة لهما تهما المجردة  
عن الوجود والعدم في العقل وهي من حيث ثبوتها في العقل موضوع والامكان  
بهذا الاعتبار كعرض في موضوع وهو ايضا صفة لوجوداتها ويكون بهذا الاعتبار  
كإضافة المضائق اليه وأما قوله لتوقيل الشيء لا يحدث الا اذا صار وجوبه اولى لا يستلزم  
الا اذا كان له مادة قلنا المقدمتان مسفحتان اما الصغرى فلان الاولوية  
لو حصلت حالة الحدوث لكان الكلام في حصولها كاللزام في حدث الحادث  
ويتسلسل العلل دفعة ولو حصلت قبل الحدوث فوجود الحدوث كان متوقفا  
اما على وجودها او على عدمها والاول يقتضي وجوب الحادث معها لا بعد  
والثاني يقتضي وجوب الحادث قبلها كما اقتضى وجودها وأما الكبرى فلما صر  
فالحجاب عنه ان الشيء لا يحدث الا اذا صار وجوده واجبا فضلا عن الاولوية  
واما يحدث مع تحقق وجوبه غير متأخر عنه ولا متقدم عليه ووجوبه  
انما يتحقق بان يتم استعداد مادته او موضوعه لقبوله وذلك الاستعداد يتعلق  
بشرائط يستجمعها الحركة المتصلة التي كاول لها الموجبة في الجسم لا بد اعني  
على ما يشتمل العلم الالهي على بياته **تسليمه** الشيء قد يكون بعد الشيء من وجوب  
كشيرة مثل الجدلية الزمانية والمكانية وانما يحتاج الى ان من الجملة الى ما يكون  
باستحقاق الوجود وان لم يستمر ان يكونا في الزمان معا اقول لا يري ان ثبات الحدوث  
الذاتي للممكنات ولما كان تحقيق الحدوث الذاتي مبنيًا على تحقيق التأخر  
الذاتي لان الحدوث وهو كون وجود الشيء متأخرًا عن لا وجوده تنقسم  
الى زمانين والى ذاتي لا تنقسم للتأخر اليهما اقدم الشيء تحقيق معنى التأخر الذاتي  
على اثبات الحدوث الذاتي واعلم ان تأخر الشيء عن غيره يقف لخمسة معان  
على ما حقق في الفلسفة الاولى في احدها بالزمان والثاني بالمرتبة او السو



قلت ان المسألة بالمعلولية والاخير ان يشتركان في معنى واحدة وهو التأخر بالذات  
 والمعنى المشترك هو ان يكون الشيء محتاجا الى آخر في تحقيقه ولا يكون ذلك الاخر  
 محتاجا الى ذلك الشيء فالتأخر هو التأخر بالذات عن المحتاج اليه فهو لا يحتاج الى ما  
 ان يكون المحتاج اليه مع ذلك هو الذي بالتأخر يفيد وجود المحتاج او لا  
 يكون والمحتاج بالا اعتبارا الاول متأخر بالمعلولية وهو حركة المفتاح بالقياس  
 الى حركة اليد وبالا اعتبار الثاني متأخر بالطبع وهو كالكتيب بالقياس الى الواحد  
 وكالمشترط بالقياس الى الشرط والتأخر بالمعلولية لا ينفك عن المتقدم  
 بالمعلولية في الزمان وبين تقع كل واحد منهما مع ارتفاع صاحبه لان ارتفاع  
 المعلول يكون تابعا لارتفاع العلة من غير انفكاك من التأخر بالطبع يستلزم المتقدم في الوجود من غير  
 انفكاك من المتقدم يمكن ان يوجده التأخر مع التأخر فلا يمكن ان يوجده المتقدم مع التأخر  
 يقال للحق المشترك تأخر بالطبع ونحو التأخر بالمعلولية باسم التأخر بالذات والشيء استعمالها في  
 ما طبعوا باسم المشترك لذلك انه قال عند ذكر المتقدم بالمعلولية وان كان يقع المتقدم  
 بالطبع على المتقدم بالمعلولية والذات اما في هذا الكتاب فقد سمي المشترك  
 تأخر بالذات والذات عليه انه يمثل به حركة المفتاح واليد وهو تأخر  
 بالمعلولية الذي هو احد تسميه شرح اطلق اسم التأخر بالذات على شيء  
 على القسم الآخر وهو تأخر ما الشيء بحسب غيره مما له بحسب ذاته  
 وهو تأخر بالطبع لا بالمعلولية وهذا التأخر عن الشيء الذي بالمعنى المشترك هو تأخر  
 حقيق وما سواه فليس بحقيقي لان المتأخر عن الزمان او بالمرتبة  
 او غير جعده بالشرط يمكن ان يصير بافرض متقدما هو هو لان المتقدم  
 بالتأخر هو هو بالشرط لذاته واما التأخر بالذات فلا يمكن ان يفرض متقدما  
 او هو هو لان مقتضى التأخر هو ذاته لا غير فلهذا خصه الشيخ باسمه  
 الذي يكون باستقصاء الوجود فاعلم ان التأخر بالمعلولية يجب ان يكون  
 في الزمان مع المتقدم بالمعلولية والتأخر بالطبع لا يجب ان يكون في الزمان مع المتقدم  
 على يمكن ان يكون وبممكن ان لا يكون وكذلك حكم الشيخ على المعنى المشترك بينهما  
 بالامكان الصام او بالامكان لا وجوب واللا وجوب هو محله وان لم يمتنع ان يكون

في الزمان معاً قال وذلك اذا كان وجود هذا عن آخره ووجود الآخر ليس فيه انشقق  
 هذا الوجود الا لا آخر حصل له الوجود ووصل اليه الحصول واما الآخر فليس يتوسط  
 هذا بينه وبين ذلك الا آخر في الوجود بل يصل اليه الوجود لا عته وليس يصل اليه  
 الا ما رآ على الاخر قولاً ومرياناً للتأخر بالذات يقتضية في بعض اقسامه ومعناها ان  
 هذا التأخر يكون اذا كان وجود هذا يعني التأخر كالمحلول مثلاً عن آخره  
 يعني المتقدم كالعلة مثلاً ووجود المتقدم ليس عن التأخر فما اشتمل على التأخر  
 الوجود الا لا المتقدم حصل له الوجود ووصل اليه الحصول من علته ان كان علة واما  
 المتقدم فليس يتوسط التأخر بينه وبين علته في الوجود بل يصل اليه الوجود لا عن  
 التأخر وليس يصل الى التأخر من تلك العلة الا ما رآ على المتقدم وذهب لفاضل  
 الشارح الى ان المراتب العلة متوسطة بين ذات العلول ووجوده وللعلول ليس  
 بمتوسط بين ذات العلول ووجودها ولست ارى هذا التفسير مطابقة لفاظ الكتاب  
 قال وهذا مثل ما يقول حركة يدي فتحرك المفتاح او تحرك  
 المفتاح ولا تقول تحرك المفتاح فتتحرك يدي او تحرك يدي وان كان  
 معاني الزمان فعدة بعدية بالذات هذا ايراد قول الفاضل المتقدم الذي ومعناه واخر  
 اعتبر فاضل الشارح على التقدم بالعلية فقال ان كان المراد من  
 تقدم العلة على العلول كونها مسبوقة فيه كان معنى قولنا العلة  
 متقدمة على العلول هو ان المؤثر في الشيء مؤثر فيه وهذا تكرار  
 خلل عن الفائدة وان كان المراد شيئاً آخر فلا بد من اعادة تصويره وجعل  
 قول الشيخ الوجود لا يصل الى العلول الا ما رآ على العلول بالذات ونسبه الى المجاز  
 وجعل التمثيل بحركة اليد والمفتاح بياناً اخر غير ونسبه الى الركعة  
 وافتقار تقدم الشيء الذي منه الوجود على الشيء الذي له الوجود في الوجود  
 معلوم بيد بهمة العقل وليس لفض من هذه البيانات ولا مثله تعريفه ولا  
 اثباته بل لفض من بيان امكان انفكاكه عن التقدم الزماني فان الجموع  
 يظنون ان وجود التقدم الزماني شرط في وجود هذا التقدم قال شرح  
 انت تعلم ان حال الشيء الذي يكون للشيء باعتبار ذاته مستحلياً عن غيره

يحمل حاله من غيره مبهمة بالذات وكل موجود عن غيره يستحق العدم لو انفردا ولا يكون  
 له وجود لو انفرد بل انما يكون له الوجود عن غيره فاذن لا يمكن له وجود قبل ان يكون  
 له وجود هذا هو المحال المستلزام للذات اقول لما فرغ من بيان معنى انفاخر الذات شرع والمقصود  
 وهو اثبات الحدوث للذات الممكنات وتقريره ان حال الشيء الذي يكون له يجب  
 ذاته مع قطع النظر عن غيره انما يكون تميز حاله بحسب غيره تلبية بالذات  
 لان ارتفاع حال الشيء بحسب ذاته يستلزم ارتفاع ذاته وذلك يقتضي ارتفاع الحال التي  
 يكون للذات بحسب الغير وما ارتفاع الحال التي بحسب الغير لا يقتضي ارتفاع الحال التي  
 بحسب الذات والوجود عن الغير الممكن بالذات لو انفرد عن غيره لا يستحق العدم بحسب  
 الخارج وما بحسب العقل فلم يستحق العدم ولا الوجود لان وجوده انما يكون  
 له باعتبار وجوده وعلته وعدمه انما يكون باعتبار عدم علة وكلاهما  
 مغايران له وهذه الحالة اعني التجرد عن الاعتبار لا يكون الا في العقل  
 فالحال التي لا يكون التجرد عن الغير ما العدم وما ان لا يكون له وجود ولا عدم  
 وما وجوده فهو حاله بحسب الغير فاذن وجوده مسبوقا بما قبله  
 وبلا وجوده وهذا هو الحدوث الذي قلل الفاضل الشارح الممكن لا يستحق  
 الوجود من ذاته ولا يدر انما يستحق الوجود فان المستحق للا وجود هو المتضمن  
 فاذن وجوده مسبوق بالاستحقاق الوجودي بالعدم او بالوجود ثم قال  
 فمضى تحول الشيء انه يستحق عدم لو انفردا ولا يكون له وجود لو انفرد  
 مغالطة لانه ان اراد بالافراد اعتبار ذاته من حيث هي فهي في هذه  
 الحالة لا يستحق العدم او الوجود والا كان مستنعا لا ممكنا وان اراد  
 به اعتبار ذاته مع علة فلا يكون الا انفرا وانفرا وانما اعتباره انما هو المهيمة المجردة  
 عن الاعتبار لا شئ لها في الخارج في وان كانت باعتبار العقل لا تجلو  
 من ان يعتبر ما مع وجوده او مع عدمه او لا يعتبر مع احدهما لكنها  
 اذا قيست الى الخارج لم يكن بين القسمين الاختلاف فمضى لانها ان لم يكن مع  
 وجود الغير لم يكن صلافة ذات انفرا عما هي لا كونها اذا قيست الى الخارج وهذا  
 اعني استحقاق العدم وانما باعتبار العقل فانفرا وما يقتضي تجريد ما عن الوجود

والعدم معا ونقطة لا يكون له وجود في قول التقيها ولا يكون له وجود لو انفرد  
ليست بمعنى العدل حتى يكون معناه انه ثبت له ان لا يكون له الوجود بل هي  
بمعنى السلب فان الفعل لا يعطف على الاسم وتقدر الكلام كل موجود عن غير ليس  
معها معنى الوجود لو انفردت مهميته وتقدر النتيجة ان تجهد تلك السهية عن اعتبار  
الوجود يكون لها قبل وجودها بالذات تنبؤية وجود المعلول متعلق بالعللة  
من حيث هي على الحالة التي بها يكون علته من طبيعة او ارادة او غير ذلك ايضا  
من امور يحتاج الى ان يكون من خارج وبها مدخل في تقديم صكون العلة علة  
بالفعل مثل الآلة حاجبة البخار الى القدوم او المادة حاجبة البخار الى الخشب المعاون  
حاجة النشار الى نشارة اخرى والوقت حاجبا لادمي الى الصيف او الى الداعي حاجبة  
الاكل الى الجوع او زوال مانع حاجة الضال الى زوال الدجى قول يريد ان يبينه على  
ان للعلول لا يتخلف عن علته التامة فذكر ان وجود المعلول متعلق بعلمته  
المستقيمة لمجموع ما يحتاج اليه في عليةا بالفعل كما مضى فاشارة الى بعض  
تلك الامور وقسمها الى ما لا يخرج عن ذات العلة والى ما يخرج عنها والاولى  
المقتضية للحركة كما مع الشعور والارادة للمقتضية لها مع الشعور فان علة  
ها اثنين الحركتين لا يتحصل موجودا الا بهما وكذلك الحالة التي للنفس لثباتية  
التي يصيب بها علة للحركة غير طبيعية ولا ارامية والحالة التي يكون للعلل  
التي هي فوق هذه العلل وقوله او غير ذلك اشارة الى القسم الثاني اعني ما يخرج  
عن ذات العلة مما له مدخل في تقديم عليةا بالفعل فقد ذكر من ستة اصناف  
يمكن ان يشتمل عليها قسمه وهي ان يبق تلك الامور يكون اما وجودية واما معدمية  
والوجودية يكون اما شيئا ينضاف الى العلة ليقترن من العلية او شيئا لا ينضاف  
اليها والاول اما شئ يتوسط بينها وبين معلوما كالأداة او ما شئ لا يتوسط  
وهي اما ذات ينضاف اليها كالمعاينة او وصف لها كالداعي والشئ الذي ينضاف  
اليها اما محل لفعلها كالمادة او ما ليس محل لفعلها كزمان والعدمية كزمان  
المانع قوله في الوقت حاجبة لادمي الى انصيف اي حاجبة متخذ لادمير وهو  
منسوب الى جم لادمير لادمير يجمع على ادمير فيق عافق والجمل الذي

موثقة دباغته ومجرباً أيضاً على أديمه كدغيف دار غففة فامنسوب إليها أما ادعى  
 فيتم كالف والدال وأدعى بعد كالف وكما الدال والزمان ههنا شرط وجودي  
 للوجود الصغرة في كون العلة علة بالفعل والداعي غير الارادة فان الفاعل بالارادة  
 قد يكون له داع وقد لا يكون فيحدث وهو في جميع الاحوال موصوف بأنه  
 فاعل بالارادة والدخيل في قوله حاجة الفسأل الى نوال الدخيل هو الياس الغير السماء  
 وهو ضد المحقق وعلى نوال لما نمر اعتض الفاضل الشارح بأنه تميد عدمي والعدم  
 لا يكون جزء من العلة الموجودة والمحيب ان التخيير ليريق ان هذه الامور خارجة للعلة  
 بل ذكر انها ماله مدخل في تمييز عليتها وصين ورتها علة بالفعل كاشك  
 ان العلة مع ما يستفاد عن التأخير لا يكون علة بالفعل ولا علوان الامر  
 عدمي ليس عدماً صريحاً بل هو عدم متعبد بوجود شئ وهو من حيث هو كذا  
 امر ثابت في العقل يصح ان يكون علة لما هو مثله كالتق عدم العلة علة عدم  
 ويعبر ان يكون شرطاً للوجود معلول ثابت على الاطلاق ويصير جزء من المفهوم  
 عن علمه التامة اذا كان ذلك المفهوم مركباً في العقل **قال** في عدم العلول  
 متعلق بعدم كون العلة على الحالة التي هي بها علة بالفعل كان ذاتها موجبة  
 لا على تلك الحالة او لم يكن موجودة اصلاً **اقول** لما ذكرنا الامور التي يتربها علولها  
 وهي ما يتعلق وجود العلول بجملتها ذكر ان عدم العلول يتعلق بعدم شئ  
 من تلك الجهة اما عدم حال من الاحوال المستبرة في العلية بالفعل وحدها واما  
 عدم ذات العلة **مطلقاً قال** فان لم يكن شئ معوق من خارج وكان  
 الفاعل بذاته موجوباً ولكنه ليس لذاته علة متوقف وجود المعاول على وجود <sup>العلة</sup>  
 الحالة المذكورة فاذا وجدت كانت طبيعة او ارادة جازية او غير ذلك وجب  
 وجوب المعاول وان لم توجد وجب عدمه واما فرض انما كان ما بانراثة  
 ابد او وقتاً ما كان وقتاً **اقول** اني اذا كان الفاعل موجوداً ولا مانع ولم يكن هوذا  
 علة تامة بل يحتاج الى حالة من الاحوال المذكورة في وجود المعاول موقوف  
 على وجود تلك الحالة فاذا وجد وجب وجوب المعاول لانه لم يتوقف الا عليها  
 وان لم يجد وجب عدمه لانه توقف شئ لغيره جيد واي الامرين

فرض ايدي او وقتا مادون وقت كان ما بانزائه مثله قال وافا جاز ان يكون  
كل شئ متشابه الحال في كل شئ وله معلول لم يجز ان يحجب عنه سببها  
فان لم يسبب هذا مفعولا يسبب ان لم يتقيد به عدم فلا مضائق بعد ظهور  
افا جاز ان يكون علة تامة موجودة لا اول لوجودها ولا آخر وهي متشابهة  
الحال في كل شئ لا يتحدد لها حال ولا يزدول عنها حال ولها معلول لم يجز  
ان يحجب عنها دائما وانما قال لم يجز وان كان من الواجب ان يقول وجب  
عنه سرمد لان مقصوده ههنا الالة الاستبعاد فان الجموع ليست بعد  
وجود معلول خارج الوجود وايضا القطع بوجوده علة هذا شأنها مبني على بان علة  
الاولى يستمر ان يكون لها صفة احوال يجوز ان يتغير ذلك ما لم يسبق اليه اشتراك  
بعد فلذلك اقتصر ههنا على الحكم بالتجوز وانزال الالة استبعادا عما عداه من الدوام  
ههنا بالسرمد لان الاصطلاح كان قهر على اطلاق الزمان على النسبة التي يكون لبعض  
التغيرات الى بعض في امتداد الوجود فقد وقع على اطلاق الدهر على النسبة التي يكون  
للتغيرات الى الامور الثابتة والسرمد على النسبة يكون للامور الثابتة بعضها الى بعض  
ثرا وما الى ان مثل هذا المعلوم يكون بالحقيقة مفعولا فان لم يطل لفظه المفعول  
عليه سبب ثرا ان لم يتقدم عليه عدم بالزمان فلا مضائق في وضع الاسامي بعد  
ظهور المعنى فظهر من ذلك ان المفعول عام من المحدثات فليس له ابداء هو ان يكون  
من الشئ وحيث لم يتغير متعلق به فقط دون متعلق من مادة او آلة او زمان هذا  
تفسير لفظه الا بداء بحسب الاصطلاح القريب من استعمال الجمهور قال يتقيد به  
عدم زمان لم يستغن عن متعلقه هذا قد كان اسلف وهو ان كل مسبوق بعد  
مسبوق زمان ومادة والغرض منه عكس نقيضه وهو ان كل ما لم يكن مسبوقا بمادة  
زمان فلم يكن مسبوقا بعدم وتبين من الغيا وتفسيره لا بداء اي لا بداء هو  
ان يكون من الشئ وجوده لغيره من غير ان يسبقه عدم سبقا نهائيا وعند هذا  
ان الصنع والا بداء متقابلان على ما استعملهما في صدر النظم قال والا بداء على  
رتبة من التكوين والاحداث التكوين هو ان يكون من الشئ وحيث ما دى والا بداء  
هو ان يكون من الشئ وحيث ما في وكل واحد منهما يقابل الا بداء من

والا بدع قدم منها لان المادة لا يمكن ان تحصل بالتركيبين والزمات  
لا يمكن ان يحصل بالاحداث لا مستناع كونهما مسبوقين بمادة اخرى وزمان اخرى  
فاذن التركيبين والاحداث مترتبان على الابداع وهما قرب منها الى العلة الاولى  
نص على مرتبة منهما ركيس في هذا البيان موضع خطابه كاذهسب اليه الفاصل الشارح  
**تنبيه** واشارة كل شيء لم يكن ثم كان فتبين في العقل الاول ان ترجح احد  
طرفي امكانه صارا الى شئ وسبب وان كان قد يمكن العقل ان يذهل عن هذا  
البيان ويفرغ الى ضرب من البيان وهذا الترجيح والتخصيص عن ذلك الشئ اما  
ان يفهم وقد وجب عن السبب او بعد له يجب بل هو في حد الامكان عنه اذ لا وجه  
للاستناع عنه فيعرف الحال في طلب سبب الترجيح جازعا ولا يفت بل الحق انه يجب  
عنه **اقول** الحدوث لا يكون واجبا نحو ممكن والممكن مفقود في ترجح احد طرفي  
وجوهه وعدمه على الاخر الى علة مرجحة لذلك الطرف وهذا الحكم اولى وان كان  
قد يمكن العقل اى قد يمكن للعقل ان يذهل عنه ويفرغ الى ضرب من البيان  
كما يفرغ الى التمثيل بكتفي الميزان المتساويتين للثنتين لا يمكن ان يترجح احدهما  
على الاخرى من غير شئ اخر يضاهى اليها والى غير ذلك مما يحوي محجاة ويذكر في هذا  
الموضع ثم ان صدور الممكن المعقول مع ذلك الترجيح عن تلك العلة اما او يكون واجبا  
او لا يكون بل يكون حكما اذ لا وجه لان يكون متمعا مع فرض وقوعه فان كان ممكنا  
عاد الكلام في طلب سبب ترجحه جازعا اى حديدا او حديتا ولا يفت بل يؤدي الى  
الافتقار بعد كل سبب الى سبب آخر لا الى نهاية ويلزم منه ايضا ان لا يكون ما من  
سبب لسبب وهو محال فاذن صدور المعقول مع الترجيح عن السبب لا فائدة  
وهو المطلوب وظاهر من ذلك ان العلة ما لم يجب صدور المعقول عنها لم يوجد  
المعقول وايضا ان العلة الاولى كما كانت واجبة لذاتها كانت واجبة  
في عليتها واسما وسم الفصل بالتنبيه والاشارة معا لاشتراكه على حكم اولى و  
هو احتياج الممكن في وجوهه الى سبب وهذا الحكم مع اوليته مشهور بالبيان  
فيه احد وعلى حكم قريب من الوضوح وهو كون السبب في سببيته واجبا وهذا  
مما نازعه فيه قوم من المتكلمين فانهم حكموا بان الفاعل المختار انما يصدر الفعل عنه

على سبيل الصحة لا على سبيل الوجوب تنبئ مفهوم ان علة ما بحيث يجب عنها  
 اظهر مفهوم ما في علة ما بحيث يجب عنها فاذ كان الواحد يجب عنه شيان  
 من حيثيتين مختلفتين اظهر مفهوم مختلفي الحقيقة فاما ان يكون من مقوماته او من  
 لوازمه فان فرضنا من لوازمه عاد الطلب جذ ما في ذرعى الى حيثيتين من مقومات  
 العلة مختلفتين اما المهيبة واما لانه موجود واما بالانفراق فكل ما يلزم عنه اثنان معاً  
 ليس احدهما يتوسط الاخر فهو منقسم الحقيقة اقول يريد بيان ان الواحد  
 الحقيقي لا يوجب من حيث هو واحد الاشياء واحداً بالعدد وكان هذا الحكم ترتيباً  
 من الواضح ولذلك وسم الفصل بالتنبيه وانما كثرت مداهمة الناس اياك لا غفالي  
 معنى الوحدة الحقيقية وتقريرة ان يبقى مفهوم كون الشيء بحيث يجب عنه  
 كونه بحيث يجب عنه باى علية لا احد هما غير علية والاخر وتفاوت بينهما  
 يدل على تفاوت حقيقتيهما فاذا انقضض ليس شيئاً طبعاً بل هو شيئان او شئ مع  
 به صفتين متغايرتين وقد فرضنا واحداً من هذه القدر كات في تقرير هذا المعنى في رواية الوضوح  
 قال وذاك الشئ انما هو كونه من مقومات ذلك الشيء الواحد او من لوازمه فان كان  
 لوازمه عاد الكلام الاول بعينه ولم يبق فيهما اذن من مقوماته وفي الثاني  
 او بالقرين بعد قوله فاما ان يكون من مقوماته او من لوازمه والمراجعة ان يكون  
 احدهما من مقوماته والاخر من لوازمه ولا يكون حيثية استلزام ذلك اللازم  
 هي بعينه حيثية ذلك المقوم ويلزم ان يكون مبدأ حيثية الاستلزام غير خارج عن  
 ذاته والاتحاد الكلام وعلى الجملة مع جميع التقديرات يلزم منه تركيباً في مهية ذلك  
 الشئ اولاً لانه موجود بعد كونه شيئاً ما او بعد وجوده بتفريق له والاول كافي الجسم  
 بحسب مهية المنقسة الى مادة وصورته والثاني كافي العقل الاول بحسب التكثر  
 الذي يلزم منه عند وجوده بسبب تفاوت مهية وجوده والثالث كافي الشئ المنقسم  
 الى اجزائه وجزئياته فاذا ان كل ما يلزم عنه اثنان معاً ليس احدهما يتوسط في منقسم  
 الحقيقة واشترط ان لا يكون احدهما يتوسط لان الاشياء الكثيرة يمكن ان يتوسط  
 عن الواحد الحقيقي ولكن البعض يتوسط البعض فانه مثال فهو منقسم الحقيقة  
 ولا يقبل منقسم المهية لان المهية قد يكون بسيطة والشك في يلزمها هو الوجوب



الشيء لا يبرهن على وجوده كما هو عارض أيضا أصل الشارح ذلك بأن الواحد قد يسلب  
عنه أشياء كثيرة كقولنا هذا الشيء ليس بغير وليس بغير قد يوصف بأشياء كثيرة  
كقولنا هذا الرجل قاهر وقاعد وقد يقبل أشياء كثيرة كالبحر السواد والحركة  
ولا شك في أن مفهومات سلب تلك الأشياء عنه واتصافه بتلك الأشياء وتبعها تلك  
الأشياء مختلفة ويعود التقسيم المذكور حتى يلزم أن يكون الواحد لا يسلب عنه إلا واحد  
ولا يصف إلا بواحد ولا يقبل إلا واحدا والحجاب أن سلب الشيء عن الشيء واتصاف  
الشيء بالشيء وتبع الشيء للشيء أم لا يتحقق عند وجود شيء واحد لا غير فلهذا  
لا يلزم الشيء الواحد من حيث هو واحد بل يستلزم وجود أشياء فوق واحدة  
تتقدمها حتى يلزم تلك الأمور لتلك الأشياء باعتبارات مختلفة وصدق والأشياء  
الكثيرة عن الأشياء الكثيرة ليس بحال وببإني أن السلب يقتضي ثبوت مسلوب  
عنه بتقدم مائة ولا يكفي فيه ثبوت المسلوب عنه فقط وكذلك الانقضات يفتقد  
إلى ثبوت موصوت وصفة والقبول إلى قابل ومقبول إلى قابل وشمي يوجد  
المقبول فيه والمختلف المقبول كالسواد والحركة فيفتقر إلى اختلاف حال النفا  
فإن السلب يقبل السواد من حيث يتفعل عن غيره ويقبل الحركة من حيث يكون له حال  
لا يتغير خروجه عنها وأما صدور الشيء عن الشيء أم لا يكفي في تحققه فرض شيء  
واحد هو العلة والألا متغير استناد جميع العلولات إلى مبدأ واحد لا في العلة  
أيضا لا يتحقق إلا بعد تحقق شيء يصدر عنه ونشأ صادر لا نأقول الصدور يطلق  
على مطلبين أحدهما أن ما عرض للعلة وللعلول من حيث يكونان معا  
وكلا منا ليس فيه والثاني كون العلة بحيث يصدر عنها المعلول وهو بهذا المعنى  
يتقدم على المعلول ثم على الإضافة العارضة لهما وكلاهما فيه وهو من  
واحد أن كان المعلول واحدا وذلك الأمر قد يكون هو ذات العلة بعينها أو كانت  
العلة علة لذاتها وقد يكون حالة يعرض لها أن كانت علة لالذاتها  
بل بحسب حالة أخرى أما إذا كان المعلول فوق واحد فلا محالة يكون  
لهذا الأمر مختلفا ويلزم منه التكثر في ذات العلة كما مر أو هاهنا وتنبهات  
حال قوم أن هذا الشيء للحسوس موجود لذاته واجب لنفسه كذلك إذا تكررت

ما قيل في شسطه واجب الوجود لم يحيد هذا المحسوس واجبا وتلوت قوله تعالى  
لا احب الاقلين فان المحسوس في نظرية الامكان اقول ما قاله الخرون بل هذا الوجه  
المحسوس معلول لشرافه قوا منهم من زعم ان اصله وطيبته غير معلولين لكن صفة  
معلولة وهو لا قد جعلوا في الوجود واجبين وانت خبير باستحالة ذلك ومنهم  
من جعل وجوب الوجود لظنهم اوله اشارة وجعل غير ذلك من ذلك وهو لا  
في حكم الذين من قبلهم اقول لا بد من هذا هب للناس في وجوب عيان الموجودات  
وامكانها وقد هما واحد وثنا وان ييبه على ما هو الحق عندنا منها واول اختلا فهو  
في الشيء الغني عن المثل الذي هو موجود لنفسه واجب لذاته هو احد ادم اكثر من  
واحد فالقائلون بانه اكثر من واحد افتروا قائلين بان هذه الموجودات المحسوسة  
تألي قائلين بانه غير ذلك فالفرقة الاولى نرحمت ان الاكوال والكواكب بالشك لها  
وهياتها ونظيرها والعناصر كليا تحا واجبة قد يمتد وان الممكن الحادث  
في العالم هو الحركات والتركيبات وما يتبعها الا غير والشيخ يورد عليهم  
بتذكر ما من شسطه واجب الوجود وهو انه واحد غير محتاج في قوامه الى شيء  
وغير منقسم بحسب الحد والهوية ولا بحسب المعنى والقوام ولا بحسب الكمية  
الى اجزاء ولا الى جزئيات ولا الى مهيية ووجود وان جميع ما هو موصوف بشيء من  
ذلك ممكن ان يشره استشهد على امتناع كون هذا المحسوسات الموصوف بذلك  
مبادى بانفسها غنية عن غير ما بقوله تعالى لا احب الاقلين في قصة ابراهيم حكاية  
عن محسن حكم بامتناع الربوبية للكل كيب لا قولها فان الامكان اقول ما واما الفرقة  
الثانية القائلون بان هذه المحسوسات ليست بواجبة فقد افتروا قائلين بان مادة  
هذه المحسوسات وعناصرها واجبة والى قائلين بانها ليست بواجبة اما القائلون  
بانها واجبة فمنهم من ذهب الى انها هي الى مجردة عن الصور ككثير من القدماء ومنهم  
من ذهب الى انها هي اجساما متفككة بالنفوس ومختلفة بالاشكال وهم اصحاب تمييز  
واما مختلف بالنفوس وهم اصحاب الخليط ومنهم من ذهب الى انها عصور واحد هو الماء  
او الهواء او النار وغير ذلك ثم اتفقوا على ان هذه المحسوسات كائنة من تلك المادة  
حادثة معلولة واشتبا على معاشرة لها واجبة اما واحدة او فوق واحدة اما القائلون

بالهم واحد فيهم من القائلين بالحيثية والحيثية من قولنا بالاجزاء او بالانقسام  
 الواحد واما القائلون بانها فوق واحد فهم من جملة القائلين بالحيثية والحيثية من قولنا  
 الجبر ما يتبع الذين قالوا بان المبادئ خمسة هيولى وزمان وخلاء ونفس واليه  
 واما القائلون بان المادية ليست بواجبة وان الواجب اكثر من واحد فهم الجاهلون  
 وجوب الوجود فبعضهم خير وشر ويعبرون عنهما بدينان واهر من وثاقه بالنسبة  
 والنظرة والشيء على جميعه يتذكر له البرهان على ان واجب الوجود واحد  
 قال ومنهم من وافق على ان واجب الوجود واحد ثم افرقوا فقال فرقت منه  
 انه له رتبة ولا وجود لشيء عنه ثم ابتدأ واراد وجوب شيء عنه ولو كان هذا الكائنات حول  
 متحدة من احدها من شيء في الماضي لانها لا نهاية لها موجبة بالفعل لان كل واحد منها  
 واحد فكل واحد فيكون لما لا نهاية من امور متعاقبة كلية منحصرة في الوجوه التي  
 وذلك محال وان لم يكن كلية حاضرة لاخراتها معا فانها في حكم ذلك فكيف يمكن  
 ان يكون حال من هذه الاحوال هو صفت بانها لا يكون الا بعد ما لا نهاية له فيكون  
 منصفة على ما لا نهاية له فيقطع اليها ما لا نهاية له في كل وقت يتجدد وينتج  
 تلك الاحوال وكيف يزاد عددها لا نهاية له ومن هو كذا من قال ان العالم واحد  
 كان اصل وجوده ومنهم من قال الحكيم وجوبه والا حدين واحد ومنهم من قال لا يخلو  
 وجوبه لا يحين ولا يشي آخر بل بالفعل ولا يشي عن امره كذا هو كذا قول لما فرغ من  
 القائلين بان الواجب اكثر من واحد شرع في اقوال القائلين بانه واحد وهم بعد اتفاقهم  
 على ذلك افرقوا فرقتين ذهبت احد سما الى ان ماعدا مسبوق بالعدم سبقا زمانا  
 وهم المتكلمون وكثير من سائر المليين والثانية الى ان بعض ماعدا غير مسبوق  
 بالعدم الاسبق بالذات وهم جمهور الحكماء فقالت الفرقة الاولى ان واجب الوجود  
 له رتبة غير موجبة لشيء ثم ابتدأ واوحى للعالم بالارادة واحتج على ذلك بان محال  
 لو لم يكن كذلك للزم القبول بوجوده لا اول لها كما ذهب الحكماء اليه وهو باطل لا مو  
 منها وجوبكم تلك المحامات موجبة بالفعل لان كل منها موجبة فاذا  
 يكن لما لا نهاية له كلية منحصرة في الوجود والاخصار في شيء ينافي عدم التناهي  
 وان لم يكن لها كلية حاضرة كحادثها معاني الوجود فانها في حكم ذلك عمتلا

بناء على ان الحكم على كل واحد هو الحكم على كل الاحاد والشيء اشار الى هذه الحجة بقوله  
 موصية بالفعل الى قوله فانه في حكم ذلك ومنها امتناع وجود كل واحد من  
 الحوادث لكونه متوقفاً على الوجود على تضاد ما لا نهاية له من الحوادث السابقة  
 والامور المترتبة الغيلتائية ميتعة ان يتقضى واشار الى هذه الحجة بقوله وكيف  
 يمكن ان يكون حال من هذه الاحوال الى قوله فيقطع ايها ما لا نهاية ومنها وجوب  
 تراكم عدد الحوادث بتجدد كل حادث وما لا يتناهي متعة ان يزيد او ينقص الى هذه  
 الحجة اشار بقوله ثم كل وقت يتجدد يزداد عدد تلك الاحوال وكيف يزداد عدد الاشياء  
 له ثم ان هذه الفرة اذا اطولها العلة تخصيص العالم بالوقت الذي حدث  
 فيه دون سائر الاوقات التي يمكن فرضها فيما لا يتناهي بجملة وتعبدة افترقوا بحسب  
 الاقوال الممكنة فيه الى قابل بشبوت التخصيص بالوقت المعين اما لذات فلا تعلق  
 او للفاعل والشيء غيرهما والى قابل بنفي التخصيص وبالحقيقة لا فرق بين التخصيص  
 وبين مثبتته بسبب الفاعل وحد لا غير فاذا الفرقة المذكورة افترقوا الى ثلاث فرق  
 فرقة اعترفوا بتخصيص ذلك الوقت بالحدوث وبوجوب علة ذلك التخصيص على  
 غير الفاعل وهم جمهور قدماء المتفرقة من المتكلمين ومن يجري مجريهم وهو كلاء انما  
 يقولون بتخصيصه على سبيل الاولوية دون الوجوب يجعلون علة التخصيص  
 مصححة تعود الى العالم وفرقة قالوا بتخصيصه لذات الوقت على سبيل الوجوب  
 وجعلوا حدوث العالم في غير ذلك الوقت مستغنياً عنه لا وقت قبل ذلك الوقت  
 وهو ابو القاسم البلخي المعروف بالكعبي ومن تبعه منهم وفرقة اعترفوا بالتخصيص  
 خصوصاً من العجز عن التعليل بل ذهبوا الى ان وجود العالم لا يتعلق بوقت ولا بشئ اخر  
 غير الفاعل ولا يستلزم علة يفعل او اعترفوا بالتخصيص وانكروا وجوب استنادة الى  
 علة غير الفاعل بل ذهبوا الى ان للفاعل المختار ان يختار احد مقدم وبديه على الاخر من  
 غير تخصص وتمثلوا في ذلك بعطشان يحضر الماء في اثنتين متساوي النسبة  
 اليه من كل الوجبة فانه يختار احد هما لا محالة وبغير ذلك من الامثلة  
 المذكورة وهم اصحاب ابى الحسن الاشعري ومن يحد وحدوه وغيرهم من  
 المتكلمين المتأخرين واسرار الشيف الى هذه الاقوال بقوله ومن هؤلاء من قال الى قوله

ولا يستل عن احد من احوال الشكلين بقوله هو لا وهو لا قال وبأزاء هو لا مقيم  
 من القائلين بوحدة ابتدا الاول يقولون ان واجب الوجود بذاته واجب الوجود  
 في جميع صفاته واحواله الاولية له وأنه لو تميز في العدم الصريح محال الاولى به فيها  
 ان لا يوجد شيئا او بالاشياء ان لا توجد عنها صلا وحال بخلافها القول بما ذكر  
 بيان مذهب المتكلمين شرع في بيان مذهب الحكماء وبذلك بانهم يقولون ان واجب الوجود  
 بذاته واجب الوجود في جميع صفاته واحواله الاولية لان ذلك يقتضي عدم الفعل  
 عن جانب الفاعل فان الفاعل اذا كانت فاعليته واجبة له وجب ان يكون فاعلا دائما  
 اما ان كانت فاعليته ممكنة احتاج في فاعليته الى سبب آخر كما مضى ببيانه وواجب  
 الوجود لا يجوز ان يكون كذلك فاما ادب الاحوال الاولية الاحوال التي لا يتوقف مجزوها  
 عن شيء غير ذاته فكلها فاعلة او عالما وفا علا وبقابلها الاحوال الثانية المتوقفة  
 على وجود الغير ككونه او لا وخر او ظاهرا وباطنا وهي لا يصح كونها واجبة  
 له لذاته بل عند وجود غيره ثم ذكر بعد ذلك ما يتعلق بجانب الفعل فاشارة الى ان عدم  
 الصريح لا يثبت فيه حال يكون فيها امساك الفاعل عن الفاعلية اولى بالقياس  
 اليه او يكون لا صمد ورا الفعل اولى بالقياس الى الفعل عن حاله اخرى يصير فيها  
 فاعليته اولى به او صمد ورا الفعل اولى بالقياس الى الفعل عن حاله اخرى يصير فيها  
 فاعليته اولى به او صمد ورا الفعل اولى بالقياس الى الفعل عن حاله اخرى يصير فيها  
 يكون بعض الاوقات اصله لان يفعل فيه من الباقية قال ولا يجوز ان نسخ  
 ارادة متجددة الا لاداء ولا يجوز ان نسخ جزا او كذلك لا يجوز ان نسخ طبيعة  
 او غير ذلك بل يتجدد حال وكيف نسخ ارادة ل حال تتجدد وحال ما يتجدد كحال  
 له التجدد فيتجدد واذا لم يكن محدد كانت حال ما لم يتجدد له شيء حال  
 واحدة مستمرة على وجه واحد وسواء جعلت التجدد لا من ينسب ولا من زال مثلا  
 الحسن من الفعل وقتا ما ينسب او معين او غير ذلك مما عد او كيف كان يكون  
 لو كان قد زال او عانق او غير ذلك كان في الال قول لما كان الفاعل المختار عند المتكلمين  
 هو الذي يتساوى مقدوراته بالقياس اليه من حيث هو قادر احتاجوا الى  
 اثبات شيء نسبته بتخصيص الذي انظر الذي يختاره فان ثبتوا له ارادة يتعلقون

بذلك الطرقت وهي متحدة عند بعض المعتزلة وقد نية عند الاشاعرة وغير ذلك  
على علمه عند الكسبي فاشارة الشيخ الى ابطال الارادة المتحددة اولا بانها لا بد ان تكون  
امرا متحددا يقتضي شيئا واحدا المقدورات كمشق ما او ميل اليه وهو كذلك  
والا لكانت لها بذلك المقدور من ماعد لا جزا فاهما منفيان عنه تعالى لا لائقا  
والجزا ان لفظه معربة معناه الاخذ بكثرة من غير تقديرها وقد يطلق بحسب  
الا صطلا على فعل يكون مبداءه شيئا قاتحليا من غير ان يقتضيه فكم كالمراية  
او طبيعة كالنفس او مزاج كحركات الرضى او عاده كاللعب بالحية مثلا وهو  
با اعتبار من الفاعل كمان العبث يكون باعتبار من الغاية والشيخ اطلقه ههنا  
على الفعل الذي يتعلق الارادة به للشعور به فقط من غير استحقاق اختصاص  
شوان الشيخ جعل الحكم اعم مما فيه التنازع للاستظهار فقال وكذلك لا يجوز  
ان نسخ طبيعة او غير ذلك بل يتحدد حاله لا يجوز ان يحدث شيء من شرائط  
الفاعلية التي يتعلق بها الفعل على الاطلاق سواء كانت طبيعة او ارادة او قسرا  
من يتحدد وابطل ذلك بان حال الشيء المتحد انما يكون كحال الفعل المتحد الذي  
كلاما فيه وكما يحتاج الفعل الى ذلك الشيء في تحديده فكذلك يحتاج ذلك الشيء  
الى تحديده امر آخر ويتسلسل ما دونه وهو باطل واما الشيء قبل شيء وهو القول  
بحجراته لا الى اول ثم اشار الى ابطال القول بالارادة بالقدسية وبان الارادة غير  
زائدة على العلم بقوله واذا لم يكن يتحدد كانت حال ما يتحدد شيئا واحدا مستمرة  
على الفجر واحد وذلك يقتضي املاهم وانفعال في الفاعل اصلا واما صدره وركب  
جميع اوقات وجوده را علما ان المعتزلة الذين لا يقررون بالارادة المتحددة لا يعتبرون  
بمتحد شيء غير الفعل اصلا مع قوامه اما كبره بعض الاوقات لا يخلو له روى ما  
بامتناع الصدور في غير ذلك الوقت فلما اخرج الشيخ عن ابطال القول بغير شيء  
وابطال القول بان لا يتحدد شيء اشار الى ان هذين القولين ايضا قول يتجه فقال  
وسواء جعلت التحديد كلاما ليس كس من المقتضى او فناء آتيسه بعض القول بهما  
بعض الاوقات او معدن بعين صيرورة التمسك به اوجب كونه معتمدا وغير ذلك  
مما يعبرون عنه بحسب صطلحاتهم ويجعلون زوال كسبه زوالا عن ارادة الصلح

او امتناع كان فزال عند وقت الامكان او غير ذلك بحسب عباداتهم فان القول  
 بجميع ذلك قول بتعدد شئ ما وقد ابطالناه قال قالوا فان كان الداعي التعطيل  
 واجبا لوجوده عن افاضة الخير والنجى هو كون المعلول مسبوقا لعدم الاحالة فهذا  
 الداعي ضعيف وقد انكشف لذوى الانصاف ضعفه على انه قاصر في كل حال ليس  
 في حال اولى بايجاب للسبق من حال واما كون المعلول ممكن الوجود في نفسه واجبا  
 لغيره فليس تنافي كونه داعيا لوجوده بغيره كما نهى عنه عليه ولما فرغ عن الاشارة  
 الى تقدم الفعل بما هو من جانب الفاعل وبما هو من جانب الفعل بطل القول بالحدوث  
 ابرادان فيشترط الى ضعفه في القوم وجميعهم ايضا تنقسم الى ما يتعلق بالفاعل الى  
 ما يتعلق بالفعل وما يتعلق بالفاعل هو فعل لغيره ان فعل الفاعل المختار يجب ان يكون  
 مسبوقا بعدمه مما يتعلق بالفعل هو توفيق الفعل في نفسه بمقتضى الاحداث  
 فذكر ان الداعي لغيره الى القول بالحدوث مع كونه مستقلا على التزام امر شديده هو  
 تعطيل الواجب بل ذكره في الحدوث من افاضة الخير والنجى ان كان هو ان يكون  
 الفعل مسبوقا بعدمه فهذا امر ضعيف ومع ذلك فهو حاصل في كل حال  
 سواء حدث الفعل في الوقت الذي حدث او في وقت اخر حدث قبل او بعد من غير  
 تخصيص او لولي له لذلك الوقت دون غير ذلك وان كان الداعي له ان ذلك هو  
 ضرورة ان الفعل في نفسه يمتنع ان يكون غير حادث فيقترن في صوابه على  
 ما وبيد ان المعلول يمكن ان يكون دائما الوجود خراجه اشتغال بالحوادث  
 في الثلاث الصكبة عنه على امتناع وجود حوادث لا اول لها من الحوادث  
 فيها فلو لم يكن غير المتناهى كلاما موجبا لكون كل واحد وقتا ما من جهة فهو  
 فيهم خطأ ليس اذا صح على كل واحد حكمه على كل محصل والا لكان فيهم ان  
 لكل من غير المتناهى ممكن ان يدخل في الوجود لان كل واحد يمكن ان يدخل  
 في الوجود فيصير الامكان على التام كما يحتمل على كل واحد اشارته وانما  
 فيهم ان القول بصحة المستحتمل على الكل بكل ما يحتمل في وجوده  
 في كل واحد من غير مقتضى انما ابرادان دخول غير المتناهى في الوجود  
 في كل واحد من غير مقتضى انما ابرادان دخول غير المتناهى في الوجود

بامتناعه فانهم يقولون مقدورات الله تعالى لا يتناهى ولا يمكن ان يدخل كلها  
 في الوجود بحيث لا يبقى له مقدار يخرج به الى الوجود وقوله قالوا وليريد  
 غير المتناهى من الاحوال التي تذكر وهما معدومًا الاشياء بعد شئ وغير المتناهى  
 المعدوم قد يكون فيه اكثر واقل ولا يسلم ذلك كونها غير متناهية في العدم اشياء  
 الى الجواب عن الحجة الثالثة وهوان غير المتناهى اذا كان معدومًا فقد يمكن ان يريد  
 وينقص بالاتفاق كالحادث المستقبل التي ينقص كل يوم **وسئلوا** كالات  
 الله التي هي ثابتة على مقدوراته مع كونها غير متناهية عندهم والحال التي  
 كلامنا فيها ليست بموجودة جميعًا في وقته من الاوقات فان ازديادها لا يكون  
 قادمًا في كونها غير متناهية وقوله **واما** توقف الواحد منها على ان يوجد له  
 مالاخاتية لما واحتياجه شئ منها ان ينقطع اليه مالاخاتية له فهو قول كاذب  
 فان معنى قولنا توقف كذا على كذا هو ان الشئين وجعا معا بالعدم وان كان  
 لم يكن يصح وجود الابد وجود المعدوم الاول وكذلك الاحتياج لشيء لشيء  
 وكافي وقت من الاوقات بحيث ان يبقى ان الاحتياج كان متوقفا على مجوده لاخاتية  
 له واحتجاجا الى ان ينقطع اليه مالاخاتية له بل اي وقت فرضت وجدت بدينه وبين  
 كون الاختيار اشياء متناهية ففي جميع الاوقات هذه صفة لاسيما والجميع عنده  
 بكل واحد واحد فان عنيتم بهذا التوقف ان هذا لو يوجد الابد وجود اشياء  
 في كل واحد منها في وقت آخر لا يمكن ان يحصى عددها وذلك فم هذا  
 نفس المتنازع فيه انه ممكن او غير ممكن فكيف يكون مقدرة في البطل نفسه بان  
 التغييرات لا يتغير البعض **اشارة** الى الجواب عن الحجة الثانية وهوان **عنه** توقف  
 الحادث الوجودي على انقضاء مالاخاتية له واحتياجه الى ذلك ان كان  
 هو انه قد كان فيما مضى وقت لعينه لرحا حادثة من الاشياء **وهو** كاشي عن الحجة  
 وكاد يسود الحادث الوجودي في ذلك الوقت من غير ان ينقص **وهو** ان  
 من سئل اذا كان هذا الحادث محتاجا في وجوده الى انقضاء مالاخاتية له بعد ذلك  
 الوقت ان يذهب الى النهاية اليه فهو قول كاذب **وهو** ان  
 المطلوب لا وجود مثل هذا الواقعة هو مطلوب لهم **واضح** ان



وقت يفرض فيها معنى فلا يقع بيده وبين الحادث اليومي من الحوادث الا عند تناوبها  
 فاذا كان كل وقت وجميع الاوقات عندهم واحداً ففي جميع الاوقات هذا الحكم  
 يكون حقا وان كان معناه ان الحادث اليومي لا يوجد الا بعد انقضاء ما لا نهاية  
 له فهذا هو المتنازع قوله قالوا فيجب من اعتبار ما نبرهننا عليه ان يكون  
 الصانع الواجب الوجود غير مختلف النسب الى الاوقات والا شيئا لا كسلبية عنه كونا  
 اوليا وما يلزم ذلك لزوماً ذاتيا الا ما يلزم من اختلافات يلزم منها فليتبعها  
 النفعين لما فرغ عن الاحتجاجات والتجليات ذكرها هو الحاصل من مذهب  
 الحكماء ههنا وهوان الواجب لا يختلف نسبتته الى الاوقات والى معلوماته  
 الاولية يعني العقول التي لا واسطة بينها وبين المبدأ الاول اذ لا واسطة غريبة بينهما  
 وما يلزم ذلك لزوماً ذاتيا يعني النفوس الفلكية والاجرام الكونية فانها تفصل  
 عن العقول بحجب ذواتها بل انقسط شيء آخر الا ما يلزم من اختلافات يلزم منها  
 يعني الحركة السرمدية اللازمة من اختلافات اوضاع تلك الاجرام فيتبعه التغيير يعني  
 الحادث اليومية قوله فهذه هي المذاهب اليك الاختيار بعقل دون هو  
 بعد ان تشبه واجب الوجود واحداً مترادفاً ان التنازع في القدم والحادث سهل  
 بالقياس الى نسبتنا زعم في حدة واجب الوجود وكثرته فان ذلك مما لا يخلص الشاهد  
 فيه وليس مترادفاً ان المسئلة القدم والحادث تغلق بمسئلة الترتيب  
 النمط السادس في الغايات ومبادئها وفي الترتيب  
 قال الفاضل الشارح غاية الشيء ما اليه يتحرك ومتى وصل اليها وقفت والصواب  
 ان ذلك هو غاية الحركة اذ ان غاية المطلقة فهي اعم من ذلك وهي ما لا حله يصدر  
 المعلول عن علته الغائية ثم قال وهذا النمط مشتمل على ثلاثة مقاصد احدها بيان  
 ان كل فاعل بالقصد والارادة فهو مشكل بفعله وثانيها اثبات العقول وثالثها  
 بيان ترتيب الوجود وانما قدم الاول لانه تمام لما قبله يعني مسئلة القدم واساس  
 لما بعده بيان الاول هو ان البارئ تعالى ان الحركين مستكملين لا بغيره لحيكين فاعلا  
 بالقصد والارادة وشركا في انشاء العقول بالقدم وايضا غدا رقت اسلين  
 بالحادث الذي تعي يلهم هو قولهم ان البارئ تعالى المراد في الاول خالق العالمين

بعينه وبإبطال انه يفعل بالضرورة بينه هذا العذر وقيل ان الثاني هو ان كون  
 حركات الافلاك شوقية تشبهها الذي به يستدل على وجود الحقول انما يثبت  
 بعد ثبوت ان حركاتها ليست للعناية بالسافات ولا في ذلك انما يثبت بان يبق لو كان  
 حركاتها لأجل السافات كانت مستحكمة بها والعالى لا يكون مستحكما بالأسافل  
 وأقول انهم لما أثبت الوجود مبدأ أول في النمط الى اربع كان من الواجب ان يبين  
 كيفية مبدئية فذكر ذلك في النمط الذي يتلوه الشتمل على الصنع والابداع وقت  
 ذكر الافعال كان من الواجب ان يشير الى غاياتها فبدأ بالاشارة الى احكامها  
 الكلية وهي ان اى الفاعلين لا يكون لافعاله غاية وايهم يكون لافعاله  
 غاية ثم اشار الى غايات افعال الصنف الثاني ومن ذلك على وجود موجودات  
 مترتبة هي مبادئ لغايات تلك الافعال بل لوجود هذا الصنف من الفاعلين متنا  
 ذلك الى النظر التام في اثبات تلك الموجودات ثم ترتيب الوجود النازل من المبدأ  
 الاول الى المرتبة الاخيرة ولذلك وسم النمط بالغايات ومبادئها وفي الترتيب  
 تنبئية اقترن ما الغنى الغنى التام هو الذى يكون غير متعلق بشئ خارج عنه  
 في امور ثلاثة في ذاته وفي هيات كمالية اضافية لذاته فمن احتاج الى شئ اخر خارج  
 عنه حتى يتم له ذاته او حال متمكنة من ذاته مثل شكل وحسن او غير ذلك او حال لها  
 اضافية ما كعلم وعالمية وقدرة او قاصرة فهو فقير محتاج الى اكساف قول هذا تعريف  
 لمضى الغنى والمقصود ان من علة معناه المحصول على المبدأ الاول يقتضى ان لا يكون  
 لفعله غاية مبدئية لذاته وأعلم ان صفات الشئ ينقسم الى ما هو له في نفسه وإلى  
 ما هو له بسبب وجود شئ غيره والاول ينقسم الى ما ليس من شأنه ان تعرض له نسبة  
 الى غيره وإلى ما من شأنه ذلك وهذه ثلاثة اصناف الاولى هو الهيات المتمكنة  
 من ذات الشئ والثاني هو الهيات الكمالية الاضافية وهي كمالات الشئ  
 في نفسه هي مبادئ اضافات له الى غيره والثالث هو الاضافات المحضرة والتنفير  
 ذكر ان الغنى التام هو الذى لا يتعلق بغيره في ثلاثة اشياء ذاته والهيات المتمكنة  
 من ذاته والهيات الكمالية الاضافية له ولغيره كالاضافات المحضرة  
 لانها متعلقة الوجود بغيرها ثم لما ذكر ان الغنى هو الذى لا يتعلق في هذه الاشياء

بغيره ذكر ان ما يتعلق في شئ من هذه الاشياء بخير فهو ليس بقبيح بل فقير بخير  
 الى كسب هذا الكلام كعكس نقيض الاول لو كان الاول قضية قال الفاضل <sup>الشارح</sup>  
 قوله فمن افتقر في الشئ من هذه الامور الى غير فهو فقير بخير الى كسب كلام خارج  
 عن قانون الخطاب فانه لا معنى للفقير الا افتقاره في احد هذه الامور الى الغير  
 ومعلوم ان ذلك مما لا فائدة فيه وان كان يربى بالفقير شيئاً آخر فلا بد من فائدة  
 تصويره واقول كلام هذا الفاضل يقتضى ان يكون كل قضية موضوعها ومحمولها  
 شيئاً واحداً فمخرجها عن قانون الخطابة وليس كذلك فان المحل يحمل على  
 المحل ولكن يصير مضمونه قريبا من فهم الجمهور ويجعل ذلك مقدمة خطابية  
 على ان قولنا الفقير في شئ ما فقير ليس بمبكر لان الموضوع هو الفقير للفقير  
 والمحمول هو الفقير المطلق وذلك يخرجى مجرى قولنا الموجود في شئ معنى وجود  
 فاما بهذا هذا الفاضل قد صدر شرحه بهذا الفصل بان قال المقصود من هذا الفصل  
 ذكر مهية الغنى وهو الذى لا يفتقر الى الغير لا في ذاته ولا في شئ من صفاته  
 الحقيقية وذلك يقتضى ان يكون قوله الغنى هو الذى لا يفتقر الى الغير  
 في هذه الامور شيئا بقضية مشتملة على موضوع ومحمول معنئ واحد لان  
 المحل ود والمحل شيى واحد وان كان كذلك فلا محالة يكون ما يقابل المحل  
 وما يقابل المحل واما انهما ايضا شيئا واحداً فيكون كلامه هذا جارياً على  
 قول من يقول الانسان هو الحيوان الناطق والليس بالحيوان الناطق فليس  
 راداً ان فلا بد من ايراد اول تعريفه بقوله والثانى قولاً مستتراً عن  
 مقبول معركتهما في الحكم واحداً الى لو قال ان الشئ قد قال في الاول ان الغنى  
 هو الذى لا يتعلق بغيره وقال بعده فمن احتاج الى غير فهو فقير كانت  
 من الواجب ان يقول ومن تغلق بخير فهو فقير لكان سواً لا لفظياً وكان  
 الجواب انه لما كان في الاول قاصد التعريف لم يورد الاحتياج  
 لذلك لكون تعريف الغنى به تعريفاً بما يقابله بل اورد التعريف  
 الذى قام مقامه في فائدة معناه ولما لم يكن في الثانى قاصداً للتعريف  
 اورد بالاحتياج ليعلم انه يستعملهما بمعنيين متقاربين **تدبيه**

اصحوا ان الشئ الذي انما يحسن به ان يكون عنه شئ آخر ويكون قبله اولى واليوت  
 من ان لا يكون فانه انما لم يكن عنه ذلك لم يكن ما هو اولى واحسن به مطلقا  
 وايضا لم يكن ما هو اولى واحسن به مضافا فهو مسلوب كل ما يقتضي فيه الكسب  
 اقول ان نوما من المتكلمين يعلون افعال الباري جل وكره بالحسن والاولوية  
 فيقولون ايصال النفع الى الغير حسن في نفسه وفعله اولى من تركه فلاجل ذلك  
 خلق الله الخلق والتفكير اراد ان يذبه على ان هذا الحكم في حق الله مقتضى لاسناد  
 نقصان اليه وتقريرا ان الشئ الذي يحسن به ان يفعل فعلا ويكون ان يفعل  
 احسن به من ان لا يفعل فانه ان فعل كان ما هو حسن به في نفسه حاصل  
 وكان ما هو احسن به من شئ آخر ايضا حاصل ومما صحتان له احدهما مطلقة  
 والاخرى كمالية اضافة الى شئ آخر وان لم يفعل لم يكن ما هو حسن به حاصل  
 ولا ما هو احسن به من شئ آخر ويظهر من ذلك ان هاتين الصفتين قد استقبل  
 ذلك الشئ من فعله وفعله غيره فاذا هو في ذاته مسلوب كمال مقتضى في كمال  
 الى غيره تلبية بما اقبل ما يقال من ان الامور العالية تحايل ان يفعل شيئا  
 لما تحتها لان ذلك احسن لها ولتكون فعالة للجميع فان ذلك من الحسن والامور  
 اللائقة بالاشياء الشريفة وان الاول الحق يفعل شيئا لاجل شئ وان الفعلية  
 اقول هذا الصريح بالمقصود الذي اومأ اليه في الفصل المتقدم وهو كينونة لما قبله  
 ومراد واصله وجعل الحكم عام متناولا للجميع العال العالية التي هي تاما باذاتها  
 او بعلاها مع ابداءها وانما سلب الغاية عن فعل الحق الاول جل ذكره مطلقا لان  
 الفاعل الذي يفعل بغاية فهو غير تام من وجهين احدهما من يقصد وجوب تلك  
 الغاية فان ذلك يقتضي كونه مستكلا بذات الوجود واثناني من حيث يتم فاعلية  
 بهية تلك الغاية فان ذلك يقتضي كونه من حيث ذاته ناقصا في فاعليته  
 والحق الاول لما كان تاما بذاته واحدا لا كثرة فيه ولا شئ قبله ولا معه فاذا  
 لا غاية لفعله بل هو بذاته فاعل وغاية للوجود كله تدني  
 التمرنا الملك المالك الحق هو الحق مطلقا ولا يستغنى عنه شئ في شئ وله ذات  
 كل شئ لان منه او مما منه ذاته فكل شئ غيره فهو له مملوك وليس له الى شئ

نقل قول سيبويه الكلام يقتضون ان يسمى هذا الفصل بالتنبيه والذي قبله بالتنبيه  
 ولا شاعني ان التقديم والتأخير فهو وهم من ان الشخصين وهذا الفصل مشتق  
 على تعريف معنى الملك وقد اعتبر فيه ثلاثة اشياء احدها كونه خذيا مطلقا  
 وهو سلبى والثاني افتقار كل شئ في كل شئ اليه وهو اضافى والثالث كون كل  
 شئ له وهو ايضا اضافى وعلى ذلك يكون كل شئ منه فانه لما كان كونه غايته لا يتناهى  
 هو كونه فاعلا لها بعينه صحة تعليل كون الاشياء له بكون الاشياء منه تنبيه  
 اقررت ما الجحد المجرد هو فائدة ما ينبغي للعوض ففعل من يجب السكين لم  
 لا ينبغي له ليس بجواد وعل من يجب ليستعوض معاملة وليس بجواد وليس العوض  
 كله مينا بل وغيره حتى الثناء والمدح والتخلص من المذمة والتوصل الى ان يكون  
 على الاحسن او على ما ينبغي فمن جاد ليشرف او ليحمد وليس به ما يفعل فهو يستعوض  
 غير جواد وانما الجواد الحق هو الذي يفيض منه الفوائد لا لشوق منه وطلب  
 تصدى لشئ يعود اليه واعلم ان الذى يفعل شيئا لول امر فيجعله يجبه به او لم يجبه  
 فهو ما يفيد لا من فعل مختصا قول سيبويه تعريف معنى الجود وقد اعتبر فيه ثلاثة اشياء  
 احداهما معنى الافادة والثاني ان يكون ما يفيد لا المقيد شيئا ينبغي للمستفيد ان  
 يكون ينبغي من غور بانه مؤثرا بالقياس اليه والثالث ان لا يكون لعوض باقى  
 الكلام بيان للعوض وهو ظاهر قال الفاضل الشارح لفظه ينبغي مجمله ياد بها  
 تارة المحسن العقلى كما يقى العلم ما ينبغي وتارة الاذن الشرعى كما يقى التناحر ما ينبغي  
 والحكماء لا يقولون بالمحسن العقلى ولا يليق بهم التفسير الثانى ولا معنى لما سوى هذا  
 واقول هذا الكلام يقتضى كون جميع العرب المستعملين لهذه اللفظة في الجاهلية  
 اما المعتزلة فيقولون بالمحسن العقلى واما فقهاء يفتنون بالاذن الشرعى على  
 ان المعتزلة والفقهاء ليسوا بافرادهم بمبتذل هذا اللفظ غاية ما فى الباب  
 انهم استعملوها على سبيل النقل الاصطلاحي بازاء هذين المعنيين لكن ذلك  
 ما يدل على كونها فى اصل اللغة دالة على معنى آخر منقول عنه وكيف لا وعلماء  
 اللغة جميعا ذكر وانها من افعال اللطافة يقال بغدته او غلبته فانما ينبغي كما  
 يقال كسرتة فانكسر وهو قريب مما ذكرنا واعلم ان القدر فى امثال هذا الكلام

الذي يستجيبه الشخص والعوام وجرى مجرى النكتة بمثل ذكره هذا الفاضل  
لا يليق بمثاله لانه يدل على صدوره عن عصبية وحسد وقلة انصاف  
حاشا له عن ذلك ثم انه قال القصد الى ايهما الفائدة الى الغير ولو لم يكن معتبرا  
في الجوارح لوجب ان يبق للجرح الذي سقط عن سقف ووقع على رأس عدو وانسان  
فانما ذلك العدو وانه حواري مطلق لحصول ما ينبغي عنه لا عوض والجواب بان الجرح  
انما يكون من يصد عنه الجرح بالذات لا بالعرض وهما حصول ما ينبغي لمرصده  
من الجرح بالذات لان الحاصل منه بالذات هو حركة الطبعية وهي استفادة كمال  
منه لنفسه لا ايهما كمال لتعريفه وانما وقع على رأس انسان اتفاقا ولا اتفاقا يكون  
بالعرض ثم ان الوقوع على الرأس لا يقتضي الموت بالذات بل يقتضي اختلال اوضاع  
والموت سبب غير مقتضيه بالذات عند اختلال اعضاء ثم ان مقتضى موت انسان لا يكون مقتضيا  
لموت عدو وانما آخر بالذات بل بالعرض ثم ان مقتضى موت عدو انسان لا يكون مقتضيا لحصول  
فائدة الى ذلك الا انسان بالذات بل بالعرض فهذا حال مثاله الذي اوردته و  
كذلك القول في الدواء الصحيح والمزيل للمرض فانه يصح ويزيل للمرض بالعرض  
وانه يفعل بالذات كيفية مضادة للكيفية الغير الملائمة وهكذا حال سائر افعالات  
الطبعية فانها لا يفيد غيرها بافعالها شيئا الا بالعرض فان قيل فلما لم يقتد  
الشيء تعريف الجرح بانه ما يكون بالذات اجيب عنه بانه لو عرف الجرح لا يحتاج  
الى فكر هذا القيد لكنه لما عرف الجرح لم يحتج اليه كما ان من عرف البارد بانه شيء  
يصد عنه كيفية كذا وكذا احتاج الى ان يقول بالذات اما اذا عرف الباردة بانها  
كيفية كذا وكذا لم يحتج ان يقول بالذات ونعود الى المقصود ونقول فاذا قد فهم  
ان كل فاعل يفعل بطبعه من غير ارادة او بارادة فهو متكمل اما بنفسه فمسله  
او بما يستعصمه فالجود هو كل فاعل يكون اعلى مرتبة من هذه المراتب قال الفاضل  
الشارح وقول الشيخ واولان الذي يفعل شيئا ولو لم يفعلته فنجرب به الى آخره اعادة  
للحلام الذي ذكره في الفصل الثاني من هذا النمط اقول هما قضيتان اشتركتا  
في الموضوع فقط وهو انما فعل الذي لو لم يفعل شيئا لقي به وتباينتا في  
الحصول فانه حكم عليه هناك بانه مساو كمال وهما بانه متخالف في مستعصم

ان هذا ليس باعادة لذلك كما طئنه هذه الفاعل انما اراد ان يكون  
 طائفا من الاحيل انما هو حتى يكون ذلك جارا بالبحر الغرض فان ما هو غرض  
 لقد يتبين عند الاختيار من تقضيته ويكون عند اختياره اولى وواجب حتى ان  
 لو صح ان يقال فيه انه اولى في نفسه واحسن ثم لم يكن عند الفاعل ان يطلبه والراجح اولى  
 به واحسن لم يكن غرضا فان المحمود والملاك الحق لا غرض له والعالي لا غرض له والاسفل  
 اقول الغرض هنا فعل فاعل يوصف بالا اختيار فهو خاص من الغاية طائفا بكونه اولى  
 اجل ذكره انما يفعل لغرض فهو اولى انما يفعل لغرض يعيق الى غير ذلك الى ذاته وذلك  
 لا ينافي كونه غنيا وجوازا اذا اشار الشيفر الى من يفعل لغرض فلا بد من ان يكون ذلك  
 الفعل احسن به من تركه لانه الفعل الحسن في نفسه ان لم يكن احسن بالفاعل لم يكن  
 ان يصيب غرضه ثم انجى من ذلك ان للملك الحق لا غرض له مطلقا وان العالي لا غرض  
 له لا مطلقا بل بالقياس الى السافل لانه مما يكون له غرض بالقياس الى ما هو اعلى  
 منه كالنفوس الفلكية التي لم تدرك كماله فهي مستفيدة الكمال مما فوقها فكسبية  
 كل حادث حركة بارادة فهو متوجه اصل لا غرض المذكور الرجعة اليه حتى كونه متفيدة  
 او مستحقة للمدح فما قبل عن ذلك ففعله اجل من الحركة والارادة اقول معناه ان كل متحرك  
 ذي ارادة فهو مستكمل وينعكس عكس النقيض ان ما لا يحتاج الى الاستكمال فليس  
 بمتمم لذى ارادة والمقصود ان البارى تعالى والعقول الكاملة في ابد اعلا الالهيات  
 المتمركزة وان النفوس الحركية لا فلاك بالارادة مستكملة بحركاتها وهم تشبيه  
 اعلم ان ما يق من ان فعل الخير واجب حسن نفسه شئ لا مدخل له في ان يتناله الغنى  
 الا ان يكون الاتيان بذلك الحسن ينزهه ويجده وينزيهه ويكون تركه ينقص منه  
 اقول يشبه كل هذا الضلغنى لما تبين ان الفاعل الذي يفعل لغرض يعيق اليه اولى غير  
 مستكمل بقي وجه آخر وهو ان يقال الفاعل الكامل يفعل لا لغرض يعيق اليه اولى غير  
 بل لان الفعل في نفسه واجب حسن فكون الفعل في نفسه على تلك الصفة مقتضيا  
 لا اختيار الفاعل اياه فهذا هو الوهم وقد نبه على فساد ما امر هذا حسن الفعل  
 ووجوبه في نفسه شئ لا مدخل له في ان يختاره الغنى بل المقتضى للاختيار هو  
 كونه ما ينزهه من الذم او يجده ويصيره مستحقا للمدح وكل خلاف ضد الغنى اعلم

ان انقائليين بالوجوب والحسن والتجبر العقلية يعرفون الحسن بانه كل فعل يقتضي  
استحقاق مدح او لاستحقاق ذم فان اقتضى الاخلال به مع ذلك استحقاق ذم فهو  
واجب والا فلا والتجبر بانه كل فعل يقتضي ذم ولاجل هذا ما يذكر الشيف كثير من فعل  
الحسن والواجب من التزويه والتجبر واستحقاق الثناء والمدح والحمد والافعال  
من المذمة وما يجري مجراها في هذه الفصول اشارة لا تجد ان طلب مخلصا الا ان  
نقول ان تمثل النظام الكلي في العلم السابق معروقة الواجب للاتق يفيض منه ذلك  
النظام على ترتيبه وقاصيله محقولا فيضاً له وذلك هو العناية وهذه جملة  
شهادي سبيل تفصيلها في السابقين ان العلل العالية لا يفعل بفرض في الامور السافلة  
واجب عليه ان يبين ان النظام المتشاهد في الموجودات الكائنة الفاسدة كيف  
صدر عنها اذ لا يجوز ان يكون صمد وراثتها لا يجب طبعاً ولا على  
سبيل الاتفاق والجزات قد ذكر في هذا الفصل ان تمثل النظام الكلي اي تمثل نظام  
جميع الموجودات من الانزل الى الابد في علم البارئ السابق على هذه الموجودات مع  
الاقوات المترتبة الغير المنتهية التي يجب ويليق ان يقع كل موجود منها في واحد  
من تلك الاوقات يقتضي افاضة ذلك النظام على ذلك الترتيب للتفصيل والبيان  
للمقتضية في جميع الاحوال يعقل ذلك الفيضان منها وهذا المعنى هو عمالة البارئ  
بخلقاته وهذه جملة وعلل بيان تفصيلها فيما بعد قال الفاضل الشارح المتخصص  
هذه الفصول التسعة هو ان كل فاعل بالقصد والارادة فهو مستكمل بفعله ووجب  
نظم الفصول ان يقال لو كان البارئ فاعلاً بالارادة لو يكن غنياً ولا ملكاً ولا حياً  
والتوالي بالاتفاق باطله فالمقدم باطل بيان الشريعة ان من فعل بالارادة ففعله  
اولى به فاذا هو مستكمل بفعله وذلك بينا في الغنى وبياناً في الملك ايضا لا اعتبار  
معنى الغنى في حده وبياناً في الجواد الذي لا يفعل ليعوض لا يبق انه انما فعل لان الفعل  
في نفسه حسن او لا يصل النفع الى الغير لا نأقول الاثبات به يترز ههه وعدم  
الاثبات يوقعه في استحقاق الذم وسم يعوز الاستكمال ولما ثبت ان الفاعل  
بالارادة مستكمل ثبت ان العالي لا يفعل لاجل السافل ولما ثبت ان الله ليس  
فاعلاً بالارادة وقد اتفقوا على عناية وجب تفسيرها بما لا يطل ذلك واقول



القول في انفسهم من هذه الفصول نحو ان كل فاعل بالارادة مستكمل بل هو متقدم  
 في هذا الفصل والفقير على نفى الغرض عن افعال المبادئ العالية لان المبدأ كان  
 مستكملاً على ذكر الغايات وجعل لا يتركها بالمبادئ الاولى وغايات افعالها  
 ووجه التفتيش بين الفصول ان الفقير اختار من صفات المبدأ الاول المتفق  
 عليها هذه الثلاثة لانها ما يشاركه غيره فيها ومعانيها دالة على نفى الغرض  
 عن فعله وعدم الغنى لانها اعمل على ذلك ففسر في الفصل الاول واثبت المطلوب  
 به وحده وفي فصلين بعد لا تكرر المبادئ في فصلين بعد ها ونكت في الفصل  
 السادس والثامن ان الفاعل اذا قصد نفع الخبز وحسن الفعل كان ايضا  
 مستكملاً ولما كان البليات متبنا ولا تغير المبدأ الاول من المبادئ العالية  
 جعل الحكم ما ما كانا في قوله لا فلا وجب النظر الظاهر منسوبا اليها  
 مع انه تابع لارادة بين ان المبادئ التي كلامنا فيها هي ليست مما يباين  
 تحريكها ولما افترغ من ذلك ذكر ان النظام الكائنات مع نفى الغرض عن مبدئها كيف  
 يصدر عنها وذكر انه هو الذي يعبر عنه بالعناية ثم قال الفاضل الشارح والحجة  
 بعد تمهيدها خطابية لاهيق ما معنى انه لو فعل بالارادة يلزم ان لا يكون غنيا  
 ولا ملكا ولا حيا فان عذبت انه متى فعل ما وجب عليه لم يستحق  
 اللزم كان التزام الشيء على نفسه فان التالى عين للمقدم ولولا يجوز ان يكون  
 الله يستفيد الاولية لنفسه او دفع المذمة بفعله فان النزاع ليرتفع الا فيه  
 وان عذبت به شيئا آخر فبینه فظهر ان الحجج خطابية من باب الطامات  
 أقول وهذا يدل على انه يرى تكرار الشيء خطابة وقد قال من قبل ان في ذلك خارج  
 عن قانون الخطابة وكجواب عن قوله ما معنى قوله البارى لو فعل بالارادة  
 لم يكن غنيا ان يق مضاهاته لو فعل على وجه يستكمل به لم يكن كاملا بلذا  
 بل كما لا يفعله فان الحاصل لا يطلب حصوله وعن قوله لم لا يجوز ان يكون الله  
 مستقيما الاولوية او دفع المذمة ان يقال لان المستفيد لشيء لا يكون متساويا  
 ان لم يكن ذلك الشيء والحكم بان هذا اقتضى من باب الطامات وليس هو  
 الى من ينظر والكلامين وانصف تلبيبه قد تبين للجان المحركات السماوية

قد يتعلق بإرادة ما كلية وإرادة جزئية وتعلم ان مبدأ الإرادة الكلية المطلقة  
 لاولى يجب ان يكون ذاتا عقلية مفارقة فان كانت مستكملة المجزأ  
 بمضيلتها لم يصحها فقر فكانت ارادة مما يشبه الضاية المذكورة وانت تعلم  
 ان المراد الكلى ليس مما يتجدد ويتصمم على انقطاعه وعلى اتصال بل امان يكون  
 محصل الطبيعة ومعدومها والامم الدائمة لايجوز ان يوتأنه لحريل شئ  
 لها مفقودا ثم حصل ولايجوز ايضا ان يبق لحريل لها حاصلا وهو مطلوب  
 بل كل كالاتها حاضرة حقيقية ليست جزئية ولا ظنية ولا تحبائية وليس نسب  
 امثال ما ذكرناه الى الاحسام السماوية نسب نفوسنا الى اجسامنا في ان يحصل  
 منها حيوان واحد كما عليه حالنا لان نفس الواحد منا مرتبة بعدة مبدئة بحيث  
 تقسمه طلب مبادئ الكمال منه ولولا هذا لكانا جوهرين متباينين وانفس  
 السواء في ما صاحب ارادة جزئية او صاحب ارادة كلية متعلق بها ليدل ضربا  
 من الاستكمال ان كان وفيه من قول قال الفاضل الشارح اثبت العقول في هذا الخط  
 باربع طرق وهذا الفصل مع امر اربعة تفصول بعدة مشتمل على نظرية الاولى  
 انه لم يقصد اثبات العقول اول قصده بل قصده بعد نفى الخيرية عن افعال المباد  
 العالية ذكرها في افعال القوى الحركية للافلاك ولزمه من ذلك اثبات العقول  
 فبدأ فيما قصده ببيان ان المبدأ الفاعل لحركة السماء حركة نفسانية غير  
 عقلية وهذا الفصل مشتمل عليه وتقريره ان يقول قد بين في النظم ان  
 ان الحركات السماوية متعلقة باحتين كلية وجزئية وبان مبدأ الارادة  
 الكلية المطلقة الاولى يعنى الارادة التي لا تعلق لها بامر جزئي التي ينبعث ارادة  
 الجزئية عن القوى الحسائية بسببها يجب ان يكون ذاتا عقلية مفارقة لتقوم  
 فان الاحسام ونحوها لا يتصور بالكميات وتلك الذات ان يكون كاهلية  
 الحس في مضيلتها الذاتية واما ان لا يكون والاوه هو المسمى بالعقل المتناهي  
 هو المسمى بالنفس لكن محرك السماء لايجوز ان يكون عقلا لثلاثة  
 الاول ان العقل المحض لا يصحبه فقر فيكون ارادته شبيهة بالخواص  
 وقد تقر في آخر النظم الثالث ان محرك السماء يطلب ارادة

أحسن وأولى به والثاني أن المراحلي كما مر ليس مما يتجرد ويتصهرم على انقطاع  
كالكميات المنفصلة أو على اتصال الكميات المتصلة بل يكون شيئاً واحداً  
أما موجود الطبيعة أو معدومها دائماً والامور الدائمة المتشابهة كالأحوال الغنى  
المجردة كالحضة كالعقول لا يجوز أن يبق كان فيما لم ينزل لها شيء مفقود ثم حصل  
ويبقى كان حالاً وهو مع حصوله طلب له بل يكون كما لا تنهاها حتى حقيقة  
ليست جزئية متغيرة ولا ظنية ولا تخيلية لأن الظنون والتخيلات إنما يكون بسبب  
الغواشي الخبيثة وهي مبدأة عنها والحرك السماوي بخلاف ذلك فإنه سرمد  
لا موجد جزئية يتجرد ويتصهرم على الاتصال وقد يحصل جسم ما يطلبه بالحركة  
فترغبوا أنه إذا هرب منه والثالث أن الجوهر العقلي لا يكون مرتبطاً بالجسم  
كنفوسنا فإن نفوسنا من تبطئة بأجسامنا من حيث هي ناقصة تطلب مبادئ لكل  
منها وقد صارت بذلك متحدة بها إنساناً واحداً ولو لا هذا الارتباط لكانا  
جوهراًين متباينين فاذن مبدء الإرادة الكلية المطلقة ليس هو نفس السماء وما  
نفس السماء أما صاحب الإرادة جزئية منطبعة في جسمها على ما ذهب إليه المشاؤون  
أوصاحب الإرادة كلية مفارقة قد تعلق بالسماء وانبعثت منها صورة منطبعة في  
جسمها لتتأثر بها من الاستكمال بواسطة جرم السماء من الجوهر العقلي المفارقة  
كما يقال نفوسنا بواسطة أبداننا من العقل أفعال قولها إن كان أي أن كان  
صاحب الإرادة كلية كما وصفنا موجود السماء وإنما أورد هذه اللفظة لأنه  
المبرر أن يصرح بخلاف القوم على سبيل القطع والسر هو أي جيل لتقطع لوجود هذه  
النفس وهو أن صاحب الإرادة الكلية والجزئية يجب أن يكون شيئاً واحداً حتى يتجلى  
أنه غير متباين في الحركة المتصلة اعتباراً بطلبه ولا يمكن أن يبق أن  
تربطها بالسماء لداء شهوانى وخطيئى بل يجب أن يكون أشبه عن عقدنا العملى  
أقول إن يشير إلى غاية الحركة السماوية وهي النسبة بالمبادئ العالية التي هي  
العقول الخجدة وهو يذهب على وجود تناوب المبادئ فنقول قد تبين فيما مر  
أن الخجدة كالمبادئ لا يكون صادراً عما عن تصور حسى وعن تصور عقلى وما  
أما صادراً عن التبعيد المحسوس يكون الدائم فيه ما جذب ملائكة وأرواح

منافرة فاذن هذا التحريك يكون لذراع اما شهواني او غضبي كما في انواع الحيوانات  
واما الصادر عن الصور العقلية فهو كما يصدر عن نفس الانسان بحسب عقله العارف  
وتحريك السماء لا يجوز ان يكون لذراع شهواني او غضبي لانهما يختصان بالجسم  
الذي يتغير فينقسم عن حال ملائمة الى حال غير ملائمة فموجب جبر الى حال الملائمة  
فليست ان او ينتقم من محل له فيغضب وايضا لان كل حركة الى الذي او غلبة على النفس  
الموجبة في الحيوانات متناهية فاذن هو شبه جبر كما ان الصادر عن العقل العسلي  
**قولك** ولا بد ان يكون معشوق ومختار اما لئلا ذاته وحاله او لئلا ما يشبهه  
**اقول** كل تحريك المرادى فهو شئ يطلبه المراد ويختاره وحبوه على عدمه  
وكل مطلوب مختار محبوب فذوام الحركة انما يكون لغرض الطلب الذي يقتضيه  
غرض المحبة والمحبة المفرطة هي المعشوق ومختار وذلك المعشوق يكون اما شيئاً  
غير محصل الذات او شيئاً محصل الذات فان لم يكن محصل الذات وجب ان  
بالحركة والا لكان الطلب طلباً لاشئ وهو محال والشئ المحصل بالحركة يكون  
ايما او وضعاً او كما او كيفاً او ما يتبعها من كمالات الجسم وشر انما يكون الحركة لئلا  
ذات المعشوق وان كان المعشوق محصل الذات والحركة لا محالة يتوجه نحو حصول  
حال ما للحرك فاما ان يكون تلك الحال حالاً من المعشوق كما استه وهو انارة او  
ملاقة لم يكن حاصله فحصلت بالحركة وشر ان يكون الحركة لئلا حال ما من المعشوق  
واما ان لا يكون الحال حالاً منه ويوجب شر ان يكون ما ياسب اما ذات المعشوق  
احالاً من احواله والا فلا مدخل للمعشوق في العرض من الحركة وشر لا يكون بالحركة  
حركة لاجله هفت فاذن يكون هذا القسم لاجل نيل حال نسبة ذات المعشوق  
او حاله وظهر من ذلك ان تحريك السماء الذي كان لمعشوق لا يتناول ان يكون  
امالاً لئلا ذاته او حاله او لسان ما يشبهها **قولك** ولو كان الاو لم يفت  
اذا او طلب المحر وكذلك لو كان يطلب نيل انشبهه من حديث ليستقر فهو لئلا يشبه  
لا يستقر **قولك** اي ولد كان المعشوق مما ينيل بالتحريك ذاته او حاله منه وبالحكمة  
يكون من كمالات التحريك الذي لا يكون حاصله فيه فكانه مخلو اما ان يحصل  
وقتما ما ولا يحصل ابداً فان حصل وقتاً ما كان يوجب ان يفت التحريك

معه حصوله وان لم يحصل ابتداء كان الحق يطلب ابداً فهو طال بالحال والا لراية  
 المنجزة من المراتدة كلية متصور بها جوهراً قل مجرد عن الفاعل المادية يستحيل ان  
 يكون شيء محال فاذا ان المتشوق ليس من كمالات قهوه ولا مما يحصل بالحركة  
 عما تلو حاله بل هو شيء متحصل لذات خارجة عنه ليس من شأنه ان ينال وظهر  
 ان القهوه انما يريد ينال الغلبة به لا يخلو ما ان يكون تحريكه دليل شبهة  
 يستقر لكمال ما قار يوجد فيه شبهها بكمال المتشوق او يكون دليل شبهة  
 يستقر كماله ويكون دليل شبهة لا يستقر والا لاول محال لانه يقتضي عود القسمين  
 المذكورين اعني الوقوف عند النيل او طلب المحال فبقوا ان يكون الحركة دليل شبهة  
 لا يستقر قوله فلا ينال لكمال الا على تعاقب يشبه المنقطع بالذات وذاك اذا كان  
 المتبدل بالبعد ويستقر نوعه بالتعاقب ويكون كل عدد يفرض لما هو بالحقه يكون له  
 حروجه لا محالة ولفظه وصفه حفظه بالتعاقب في لفظه مثال الشبه بكماله اذ هو  
 غير مستقر الا على تعاقب يشبه المنقطع الحاصل من الحركة بالذات لا يصح له  
 وذلك اذا كان المتبدل من الجزئيات الغير القاررة بالبعد ويستقر نوعه بالتعاقب  
 وكل عدد يفرض لما هو بالقوة يكون له حروجه الى الفعل حين انتهاء القوة  
 عليه لا محالة ولفظه اول صفه حفظه بالتعاقب والشبه انما يكون بذلك  
 الباقي المحفوظ دون الزائل المتصرف قوله فيكون المتشوق متشبهاً بالامور التي  
 بالفعل من حيث برائتها عن القوة برائتها عنه الخبير الفاضل من حيث هو تشبه  
 بالعالى لا من حيث هو فاضله على السافل اقول فيكون المتشوق يعنى محرك  
 السماء متشبهاً بخروجها من الشبه وفي بعض النسخ فيكون المتشوق بفتح الواو وتشبهها  
 يعنى يكون ما اليه يتشوق الحركه هو تشبهها ما بالامور التي بالفعل يعنى المتشوق  
 وهو لعقل من حيث برائتها عن القوة برائتها عنه الخبير الفاضل في حال كونه  
 برائتها عنه الخبير من حيث هو يشبه بالعالى يعنى مقصوده بالقصد الاول هو  
 التشبه به من حيث البراءة عن القوة واما بالقصد الاول هو التشبه به  
 من حيث البراءة عن القوة واما بالقصد الثاني فان ترشده عن الحال التشبه  
 كما ترشده عن معشوقه في لفظة ترشيد استعاره لطيفة وهو ان الخبير لا يعنى بالحركه

بالتي هي بل يفيض من العقل عليه ويرتفع عنه على ما تحت قوله ومبدأ ذلك  
 في احوال الموضع التي هي حيات فياضة وانما يجري ما بالحق فيهما يجري الفصل  
 مما يمكن من التقاطب اقول يعني ومبدأ ذلك الاصل الذي يحصل التشبه به يكون  
 في احوال الموضع وذلك لان الخروج من القوة الى الفعل على الاتصال الغير القارعي  
 الحركة لا يتم الا في اربعة مقولات كما بين في العلم الطبيعي والفلك لا يمكن ان يتغير  
 في ثلاثة منها هي الكم والكيف والابن فاذن لا يخرج له من القوة الى الفعل الا في  
 الموضع وانما قال التي هي حيات فياضة لان الاجرام النيرة تفيض بنوارها  
 على الاجسام السفلية بحسب وضاعتها والحيات ليست بذاتها فياضة لكن  
 لما كانت معدة للاضاءة وصفها بانها فياضة وانما يجري ما بالقوة فيها يعني  
 في السماء يجري الفعل بما يمكن من التقاطب ولذلك يحصل التشبه بهذا التقدير  
 ما في الكتاب وانما وسم الفعل بالاشارة والتنبيه لاشتراكه على بيان غاية الحركة  
 السماوية التي هي التشبه وعلى التنبيه على وجوه الجسم المنتبهة اعني العقل  
**قوله** لو كان المتشبه به واحدا لكان التشبه في جميع السماوية واحدا وهو مختلف  
 ولو كان لهما واحد منها تشابه بالآخر تشابه في المنهاج وليس كذلك الا في قليل  
**اقول** يريد التنبيه على كثرة العقول المتفارقة واعلم ان الفيلسوف الاول قد  
 اشار في بعض اقواله الى ان التشبه به في الجميع شيء واحد من العلة بالاولى قد اشار  
 في بعض مواضع آخر ان كل فلك فقد تحده معشوق يشبهه ذلك الذي يشبه به  
 فمبدء الشئ في هذا الفصل على انها كثيرة وسند كراهية في كونه واحد في الفصل  
 الذي يتلو لا تقتصر الكلام ان المتشبه به لو كان واحدا لكان التشبه في جميع  
 الاجرام السماوية واحدا وذلك لان الجسم من حيث هو جسم لا يقتضي حركة الى جهة  
 معينة ولا وضعا معينا وليس للافلاك طبائع يقتضي وضعا معينا او الالكات  
 النقل عنه بالقصور لا جهة معينة فان وحيث كل جزء من جزء العالم على كلية يحصل في  
 طبيعة الفلك المتضمنة لتشابه اجزائه واحواله ونقوسها ايضا لا يجوز ان يكون  
 طبعها ان يريد تلك الجهة او الموضع الا ان يكون الغرض عن الحركة مقتضايا لذلك  
 لان الارادة تنبذ في حركاتها في السبل مختلف الاعراض وتبين من خلاف



تحت كفة القمر وكانوا سمعوا ايضا وعلما بالقياس ان حركات السماويات لا يجوز ان يكون  
 لاجل شئ غير فوائدها ولا يجوز ان يكون لاجل معلولاتها لانه ان محض ابدن المذهبين  
 فقالوا ان نفس الحركة ليست لاجل ما تحت الفتحة لكن بالنسبة بالخير المحض والنشأ  
 اليه وان اختلاف الحركات كان يختلف ما يكون من كل واحد منها في عالم الكون الفسفا  
 اختلافا لا ينتظر به بقاء الانواع كما ان رجلا خير انوار ابدن يفيض في حاجته سميت مقدر  
 واغرض له اليه طريقان احدهما ليخص بوصوله الى الموضع الذي فيه قضاء وطرق  
 والاخر يضيف اليه فذلك ايصال نفع الى مستحق وجب من حكمه خيرا به ان يقصد  
 الطريق الثاني وان لم يكن حركته لاجل نفع غير بل لاجل ذاته قالوا كذلك حركة  
 كل فاك ليبقى على كماله الاخر دائما لكن الحركة الى هذه الجهة وبهذا السرعة  
 لينقطع غير هذا تقرير هذا الوهم ثم قال في ابطاله فاول ما يقول هو كلاءه انا ممكن  
 ان يحدث للاجرام السماوية في حركاتها قصد ما لاجل شئ معلول ويكون ذلك  
 القصد في اختيار الجهة فيمكن ان يحدث ذلك ويفرض في نفس الحركة حتى يقول  
 قائل ان الساكن كان يتم لها به خيرا به يخصها والحركة كانت لا يضرها في الوحيود  
 وينفع غيرها ولم يكن احدهما اسهل عليها من الثاني او اعسر فاختارت الا نفع وان كان  
 العلة المانعة عن تصديق حركتها النفع الغير استجابة قصد ما معلول لاجل الغين من  
 المعلولات فلهذا العلة موجودة في نفس قصد اختيار الجهة وان لم يمنع هذه  
 العلة قصد اختيار الجهة لم يمنع قصد اختيار الحركة وكل الحال في قصد السرعة  
 والبطء قالوا ذلك لان كل قصد يكون من اجل المقصود فهو انقص وجودا من  
 للمقصود لان كل ما لاجله شئ اخر فهو اتم وجودا من الآخر ولا يجوز ان يستفاد  
 الوجود الاكمل من شئ الاخر قوله فلهذا قاله الشيخ في هذا الموضع وهو واضح قال  
 الفاضل الشارح المعارض بالسكون غير ارادة لان الحركة يستفاد بها الكمالات  
 من القوة الى الفعل بخلاف الساكن فاما كان المقصود هو استفادها كان حاصلا  
 لكل الحركات فكان الكل بالنسبة اليه على السواء ولم يكن حاصلا بالسكون فلهذا  
 لم يكن الحركة والساكن بالنسبة على غرضه على السواء واقول ليس مراد الشيخ  
 تجوزا لتكون على الفاك مع تسلسله فاذله الله من آياته



بل مراد باین جمعیت و التمسك به المقوم من الفرق بين اصل الحركة وهما تهما  
 بان التمسك بمثل ذلك في جعل اصل الحركة لاجل نفس الغير ممكن وذلك على  
 تقدير كون الحركة والسكون والنسبة الى الفاعل على المسووف فاعلة الداعية الى انها  
 داخل الحركة الى التشبه هي بعينها ماضية الى استناد هيأتها الى مثل ذلك قوله  
 واذا كان كذلك وقع الاختلاف ههنا بسبب متقدم على ما يتبع الاختلاف من النقص  
 فافان التشبه بهما امر مختلف بل هذا القول الى ان كان الفاعل غير متحرك لاجل ما تحته  
 وقع الاختلاف بسبب متقدم على ما ياتى من الاختلاف وهو بقدر ما تحت الفاعل  
 شرح صرح بالمقصود وهو كون التشبه بهما امر اكثر كثرة فتولى وان  
 جائز ان يكون التشبه به الاول واحداً او لاجله تشابهت الحركات في انها  
 دورية اقول هذا إشارة الى ما ذكره وهو قول الفيلسوف الاول التشبه به واحد  
 نحمله الشيخ على ان ذلك هو التشبه بالاجد يعني العلة الاولى واقرض الفاضل شارح  
 عليه بان ذلك الواحد ان كان متشبهاً به من هو ذلك الواحد لزم تشابه الحركات  
 وان لم يكن متشبهاً به بل كان التشبه به غيراً او شيئاً مركباً منه ومن غير الكثير  
 هو متشبهاً به وايضا تعليل الحركة الدورية بذلك اما يجوز لو صح على  
 الا فلا تشابهها واما اذا كان السكون والحركة المستقيمة متمتعين عليها كانت  
 الحركة الدورية واجبة لها لذاتها فاعلم ان يكون التشبه به واحداً باطل  
 والجواب عن الاول ان التشبه به علة لوجه ما للحركة وان لم يكن علة فاعلية  
 لها والعلل قد يكون بعيداً وقد يكون قريبة فكذلك التشبه به وايضا كون  
 التشبه به انقريب بحيث يمكن ان ينشبه به لا يتصور الا بجد وجوه مستفاد  
 من الحركة الاولى فاذا ن ليس هي متشبهاً به ولا يتصور الا مع اعتبار العلة  
 الاولى لا يبعد ان يكون استدارتها للحركة المشتركة فيها لا اعتبار العلة الاولى  
 وبما به يمتاز كل حركة عن غير هال اعتبار ذلك المعلول الذي هو موجود خاص  
 وانجي ب عن الثاني ان الحركة يمتنع ان يكون الشيء واجبة لذاته لان المتصوّر  
 لا يجب لامر ثابت فاذا هي للا فلا تشابه ليس بحسب ذواتها بل بحسب شئ  
 تشابه لا بحسب شئ او العلة به فان كان كونه استدارتها التي هي ذات تابعة لها بحسب شئ

آخر اولي زيارته تبصر في الآن ليس لك ان تكلف نفسك اصابة كنه هذا التشبه  
 بعد ان تعرفه في الجملة فان ترى البشر وهم في عالم الغريبة قاصص عن اكتماله  
 ما دون هذا فكيف هذا وجوزانه اذا كان الحركي يزيد تشبهه كمال منه على التحد  
 اصل ان يعرض منه في بدنه الفعال يليق بذلك التشبه من طلب الدوام كما  
 يعرض في ذلك من الفعالات يتبع افعال نفسك وانت اذا طلبت الحق بالجملة  
 فيه فربما لا سر واختر عفى فاجتهد واعلم انه كيف ذلك وانه يكون  
 هيئة تشبه الخيالات لاعقلية صرفة وان كانت خيالات عن عقلية  
 صرفة بحسب استعداد تلك القوي الحسية وانت عند تلويح العقول  
 في نفسك تصيب محاكاة لها من خيالك بحسب استعدادك وما تأدت الى  
 حركات من بدئك لتحران استهيت صر با آخر من البيان مناسب ما كنا  
 فيه فاسمع اقوال قديمين فيما من محرك الفلك انما يخرج بغير نيك اياه او ضاعه  
 من القوة الى الفعل طلب الكمال للائق به والاضاع الخارجية الى الفصل  
 وان كانت كمالات ما لكنها يكون كمالات بالقياس الى الجسم لا بالقياس  
 الى الحركة فالكمال للائق بالحرك هو تشبهه ببدنه في صيرورته برأ من القوي لكن  
 الكمال والتشبه امر ان يقعان على اشياء مختلفة الحقائق بالتشكيك وقوع  
 الدوام فاذن ههنا شئ ما يحصل لحرك كل فلك بالتحريك يقع عليه باعتبار  
 مقبسا الى التحرك اسم الكمال وباعتباره مقبسا الى المبدأ المذارق اسم التشبه  
 والغير ذكر في هذا الفصل ان عرفت وحيث تلك الاشياء بالجملة  
 وليس هناك تكلف نفسك تصور رمياتها المختلفة بالتفصيل فان القوي البشرية  
 المملوءة بالشواغل البدنية قاصرة عن تصور مهيتها ما هو اقرب اليها منها هي  
 كثرية من كمالات النفس الحيوانية بالتفصيل فكيف هذا ثم اشار الى ذلك  
 بما بين يد الاستبصار في تصور كيفية صدور التحريك عن الشئ المتصور بصورته  
 عقلية واورم لذلك مثلا واضحا وهوان القوة الخيالية في الانسان التي هي المبدأ  
 الاول للتحريك بدنه لا يتعطل عند امعان نفسه الناطقة في افكارها العقلية  
 بل تمثل فيها صور الخيالية بحال تلك الافكار نوما ما من المحاكاة وكثيرا ما يضر

للبدن من تلك الصور الانفعالات تابعة لانفعالات النفس كاضطرارها بعبادة  
او دهشة او سكون او غير ذلك ثم شأ هذه هذه الامور دالة على جواز ان عرض  
لجزم الفلكي انفعال مستمر تابع لانفعال يحصل في صورته ويجري مجرى خيال استهيا  
في انبعاثها عن الانفعال الحاصل لنفسه من تصورات كمالات مسببة المقادير  
الحاصلة له بالفعل وهذا يقتضي كون نفس الفلكي مجردة عاقلة بذاتها  
محركة للفلك بنسب صورته الخيالية منبعثة عنها منطبقة في الفلك كقوسنا  
الناطقة بعينها فاشارة الشيء الى ذلك بقوله وانت اذا طلبت الحق بالمحبة  
اي بالجهد في التأمل والارتياض بالفكر لا بالتقليد عن جموع المشايخ فربما  
الاحراك سر هو تجرد النفس الفلكية واضحه بعد ما اطلعت على احوال نفسك  
خفى قبل ان يعتد احوال النفس الفلكية فاجتهد وباقي الفصل واضحه وههنا قد  
كلامه في غايات افعال النفوس لكن لما كان ذلك مشتملا على اثبات عقول افعالة  
هي مبادى تلك الغايات اكد اثبات العقول لضرب آخر من البيان وذلك  
هو وجه مناسبة ما يأتي من الكلام ما قبله قول القوة قد يكون على اعمال

متناهية مثل تحريك القوة التي هي في المدة وقد يكون على اعمال غير متناهية  
مثل تحريك القوة التي للسماء تحريك الاول متناهية والاخرى غير متناهية  
وان كانا قد يقالان لغير هذين المعنيين اقول النهاية واللا نهاية من الاعراض الدائرية التي  
يلحق الحكم ذاتة ويلحق كل ماله او يثبت يتعلق به كمية بسبب تلك الكمية فيها  
ما يعرض للحكم المنفصل وهو متناهية العدد وانه متناهية والمقدر لنفسه كما يمكن فرض  
لانهايته في الاخرى لانهاية للقادير اعني تناهات الاتصال فقد يمكن فرض لانهاية  
في الاتصال لانهاية الاعداد اعني مراتب الانفصال والشئ الذي له مقدار كما  
او عدد كالعقل المفروض النهاية واللا نهاية فيه ظاهر واما الشئ الذي يتعلق به شئ  
ذو مقدار او عدد كالقوى التي يصدر عنها عمل من فصل في زمان واعمال متوالية لها  
عدد مفروض النهاية واللا نهاية فيه يكون بحسب مقدار ذلك العمل او عدد تلك الاعمال  
والذي بحسب المقدار يكون مع فرض وحدة العمل ما مع فرض الاتصال في زمانه او مع  
فرض الاتصال في العمل نفسه لا من حيث يعتد بحدته او كثرة تماثل القوى بهذه الاعتبار

يكون ثلاثة اصناف الاول قوى يفرض صد ورمل واحد منها في الزمنة مختلفة  
 كرمادة يقطع سها مهم مسافة محدودة في الزمنة مختلفة ولا محالة يكون التي زمانها  
 اقل اشد قوة من التي زمانها اكثر ويجب من ذلك ان يقع عمل غير المتناهية في الزمان  
 والثاني قوى يفرض صد ورمل ما منها على الاتصال في الزمنة مختلفة كرمادة تختلف  
 الزمنة حركات سها مهم في الهواء ولا محالة يكون التي زمانها اكثر اقوى من التي  
 زمانها اقل ويجب من ذلك ان يقع عمل غير المتناهية في زمان غير متناهية والثالث  
 قوى يفرض صد وراعمال متوالية عنها بالعدد كرمادة تختلف عدد درسيه كرمادة  
 التي يصدر عنها عدد اقل ويجب من ذلك ان يكون لعمل غير المتناهية عدد غير  
 متناهية فالاختلاف الاول يكون بالشدّة والثاني بالمدّة والثالث بالعدد واذا انقضى  
 ذلك فنقول فيه الشيء في هذا الفصل على كيفية اتصاف القوى بالنهاية واللاانهاية  
 على الاجمال وكان مرادة ما يختلف في النهاية واللاانهاية بحسب المدة والعدد فقط و  
 لذلك مثل بالمدرة التي يتحرك حركة متناهية بحسبها وبالسواء التي يتحرك حركة غير  
 متناهية بحسبها وذكر ان المتناهية وغير المتناهية للقوى باحد هذين الاعتبارين  
 مع انهما قد يقالان لغير المعنيين يعني يقالان لكم ولما هو ذكر اشارات الحركات  
 التي يفعل حد وكونها نقطاهي التي تقع بها الوصول والبلوغ عن محرك موصل يكون في  
 ان الوصول موصلا بالفعل فان الاتصال ليس مثل المفارقة والحركة وغير ذلك مما  
 لا يقع في ان تمة انه يزول عند كونه موصلا في جميع زمان مفارقة المحرك  
 للحدود ويكون صهي ورته غير موصل دفعة وان بقي زمان لا كلى للثبته مفارقا  
 ومتممكا والان الذي يصيب فيه غير موصل دفعة غير لان الذي صار فيه موصلا دفعة  
 وبينها زمان كان فيه موصلا وهي زمان السكون لا محالة اقول يريد بيان متناع  
 اتصال الحركات المختلفة بعضها ببعض من غير ان يقع بينهما سكوات يستبين به  
 ان الحركة التي هي علة الزمان وضعية دورية واعلم ان القدماء قد اختلفوا في  
 هذه المسئلة فذهب المعلم الاول واصحابه الى اثبات هذا السكون وذهب  
 افلاطون ومن تبعه الى نفيه ولكل واحد من الفريقين حجج ومناقضات والحجج للشبهة  
 مثبتة ان المحرك الى حد ما بالفعل انما يصير اصلا اليه في ان شرارة اذا تحركت

عنه فلا محالة يصير مغارقا او مبثوثا له بعد ان كان واصلا ايضا في آن ولا يمكن  
اتحاد الاثنين لان ذلك يقتضي كون ذلك المتحرك وفيه واصلا بمبثوثه معا فاذا  
هما متغايران فلا يمكن تتالي الاثنين من غير تحلل زمان بينهما كما صرح في ابطال القول  
بالاجزاء الذي لا يتجزأ فاذا بينهما زمان والمتحرك المذكور لا يمكن ان يكون في ذلك  
الزمان متحركا لانه ليس يتحرك الى ذلك الحد ولا عنه فاذا هو ساكن وهذه الحجة  
طبيعية لانها بعيدة قائمة في الحد ودالمفروضة في المسافات المتصلة التي يقطعها  
حركة واحدة وقد ابطالها الشيخ في الشفاء بان قال مائة المتحرك الحد التي حركته  
عنه انما يقع في زمان كالحركة فانها ان المباشرة ظهري زمان المباشرة فليس يستع  
ان يكون ذلك الا ان هو بعيدة ان الوصول لانه ظرف للحركة عن ذلك الحد ظرف  
الحركة يجوز ان يكون شيئا ليس فيه حركة وان عناه اننا يصدر في الحكم على المتحرك  
بانه مبثوث فهو ان متغائر لذلك الا ان ويكون بين الاثنين زمان ولكن لا يكون المتحرك  
المذكور ساكنا في ذلك الزمان بل يكون قاطعا مسافة يقع بين الحد المذكور وبين  
الموضع المبثوث لذلك الحد قال ولكن ذلك ان اورد وابدل لفظ المباشرة لانه استعان  
بجواز ان يكون ظرف زمان اللاصاته مما استقر اقام الحجة على ذلك بان الحركة الوصول  
الى الحد المذكور انما يصدر عن علة موجودة تسمى باعتبار كونها امر بلاء المتحرك عن حد  
ما مقربة له الى حد آخر ميلا وتلك العلة هي علة وصول المتحرك الى الحد المذكور لكن لا تسمى  
باعتبارها لا يصل ميلا فاذا هي موجودة ان الوصول والميل من الامور التي توجد في آن  
وليس من الامور التي لا يوجد الا في زمان كالحركة واما المباشرة فلا يحدث الا بعد وجود  
ميل ثان يحدث ايضا في آن ويبقى زمانا ولا يكون الا ان الذي يحدث فيه الميل الثاني هو  
ان الوصول لا يحتاج لاجتماع ميلين مختلفين في جسم واحد كما صرح فاذا بين الاثنين ما  
يكون المتحرك فيه عديم الميل وليس عديم الميل يكون ساكنا وبعد تقرير هذه للنقد  
نعم ان تقرير المتن فنقول الشيخ بعد عن الحركات المختلفة بالتي يفعل حد وذا ونقطا  
والحد اعم من النقطة فان كل نقطة حد ولا ينعكس وجميع الحركات المختلفة  
يفعل حد وذا مثل الحركة في الكيف اذا كانت متوجهة الى غاية ما اثر اجبة عنها  
فانها انما ينتهي الى حد ما يجمع عنه فهي قد فعلت ذلك الحد وانما اوردنا النقطة بعد

فكر الواحد ودلان البيان في الحركات الاينية المختلفة التي يفعل نقطة هي نقطتين وايضا لا انقطاع  
او الرجوع يمكن بسهولة وان منتهى وانما وصفت تلك الحركات بانها هي التي يقع بها الوصول  
والسقوط لان الحركة المتوجة الى حد ما انما ينقطع بالوصول اليه فالحركة التي يقع بها  
وصول بالفعل هي منقطعة والحركة الواحدة التي لا ينقطع لا يقع بها وصول الا بالاضر  
وانما ذكر الحرك الموصول بقوله عن محرك موصول لان الحجة المعتمدة  
عليها عندنا هي المبينة على امتناع اجتماع المحركين المختلفين اعني الميلين  
ولم يسمى المحرك الموصول بالميل لانه انما يسمى ميلا باعتبار آخر كما مر وانما وصفت الحرك  
بانه يكون في ان الوصول موصلا بالفعل ليستدل بذلك على وجوبه في ذلك لان  
فاشار الى امكان وجوبه في ان يقول فان لا تقبل ليس مثل المفارقة والحركة  
وغير ذلك مما لا يقع في ان ثبت بعد ذلك الامن الثاني بقوله ثم انزل عنه  
كونه موصلا الى فعله لا ككون الشيء مفارقا او متحركا وانما قال يزول عن الحرك  
كونه موصلا مع ان الحرك القريب اعني الميل الاول لا يكون باقيا عند مفارقة  
المحرك للمحرك لان الحركة الاصل الذي يتبعه الميل عنهما اعني الطبيعة او الكرامة اذا  
انقاسرت ربما يكون باقيا وينزل عنه ما هو اسببيه كان محركا وهو الميل الاول واشار  
بقوله في جميعه ان مفارقة الحرك للمحرك الى ان الزوال المذكور انما يكون في جميع  
ذلك انما ان حاصلا واشار بقوله ويكون صيرورته غير موصول دفعة وان بقي  
منها ما الى وجوب الزوال في الاك الذي هو صيرورته ذلك انما وذلك لان الشيء  
اذا كان موصلا في زمان ثم صار غير موصول في زمان آخر فلا بد من ان يفصل بين  
الزمانين ولا يجوز ان يكون الشيء في ذلك الا ان لا موصلا ولا غير موصول لا مستلزم  
خروج من التبعين ولا يجوز ان يكون موصلا لان الامر الموصوف بالبرو عليه  
اصر بعد وفاته لا يزول والوارد اذا كان مما يوجب في ان كان لا حالة موجبة  
في الاك الفاضل فكان الا لا يصل الذي هو محلوله ايضا حاصلا معه وانما  
لصيرورة الحرك انما في اعني الوارد المتجدد لان الحجة يتشبه من غير ذلك فان الميلين  
المختلفين ليسا بمقتعة الاجتماع لانهما بل لان كل واحد منهما يستلزم عدم الآخر  
ولما كان وجود الميل الاول مستلزم الاجتماع مع عدمه اكتفى بذلك بعد المعنى

على ذلك من غير الميل الثاني ثم اشار الى تعارض الاثنين بقوله والا ان الذي يصدر فيه غير  
 موصل دفعة غير لان الذي صار فيه موصل دفعة واشار الى وجوب وقوع  
 زمانين بين الاثنين بقوله وبينهما زمان كان فيه موصل وذلك لان الميل الثاني  
 لم يتجدد فيه بعد قائما قال وهو زمان السكون لا محالة لان سبب الحركة اعنى  
 الميلين معدومان وهما قد تم الحجته قال الفاضل الشارح انها لا يبيده على استحالة  
 تتالى الاوقات وفيه اشكال وهو ان عدم الا ان يكون اما على التدرى او دفعة والا دل  
 باطل والا لصار لان زمانيا والثاني يقضى ان يكون ان عدمه متصلا بان وجوب  
 فليز من تتالى الاوقات قال واجاب عنه الشيخ في الشفاء بان قال قولهم عدم الا ان  
 اما ان يكون على التدرى او دفعة تقسيم غير مخصص لان هناك قسم ثالثا وهو ان يكون  
 عدمه في جميع الزمان الذي بعده فلو قال المسائل ليس المجتث عنه استمرار  
 عدم ذلك الا ان حتى يقال انه في جميع الزمان الذي بعده فلو قال المسائل المجتث  
 عن استمرار عدم ذلك الا ان حتى يبقى انه في جميع الزمان الذي بعده لكان  
 جوابا بان ابتداء الزمان الذي هو في جميعه معدوم وليس ان آخر بل هو ان  
 ذلك الا ان ولا يستحيل ان يتصف الشيء بصفة في زمان ويكون في الا ان الذي هو  
 طرف ذلك الزمان على خلاف تلك الصفة قل هذا تقر بركام الشيخ ولا شك  
 باق عليه من جميعه اول ان حصول الشيء وعدمه على التدرى غير معقول  
 لان زمان الحصول لا يقسم ففى الجزاء اول منه ان الحصول شيء  
 لم يكن الحصول في ذلك الزمان بل في بعضه وقد قيل في كله هف وان حصل  
 نفي وكان الحاصل هو الذي سيحصل في الجزاء الثاني بعينه كان ذلك الشيء في  
 الجزاء الاول موجودا معدوما وهو محال وان كان غير لم يكن ذلك الحصول شيء  
 على التدرى بل حصول اشياء كثيرة في اجزاء ذلك الزمان واذا ثبت ذلك ثبت  
 ان عدم الا ان المفروض انما يحصل دفعة ثم يستمر بعد ذلك زمانا فان كل حاصل  
 بعد ما لم يكن فلا بد له من اول حصول يكون هو حاصله فيه ويلزم من ذلك  
 تتالى الاثنين الثاني لوسلنا صحة هذا القسم وهو ان يكون عدم الا ان حاصله في  
 جميع الزمان الذي بعده من غير ان يكون لذلك الزمان طرف هو فيه معدوم

فلا يحصل زمان بقى الامة حاصلة في الزمان الحاصل بعد الامة مع الاله ليس  
الزمان الامة حاصلة طرف ان غدا لامة وحر يكفى هناك ان واحد ويظهر الحجة ان  
الوجه الاول معنى الحصول على التدرج هو حصول الشيء الذي هو متعدي لا يمكن ان يحصل  
الا في زمان كالحركة وما يتبعها فان تلك الحوية مستترة وحين حادثة ولا يلزم من ذلك  
ان يكون حصولها حصول الشيء ككثرة بل هي شئ واحد من شأنه قبول القسمة  
الى اجزاء فحيث حصل عرض القسمة لا يكون الا شيئا واحدا منطبقا على زمان  
ولا يكون لذلك الزمان طرف يوجد ذلك الشيء في ذلك الطرف لان وقت  
مستغرق الحصول في طرف زمان بل واجب ان يحصل مقارنا لجميع ذلك الزمان  
واما بعد عرض القسمة فيكون حصول اجزائه في اجزاء ذلك الزمان شيئا بعد شئ  
وهذا الاعتبار لا ينافي الاعتبار الاول فهذا معنى الحصول على التدرج ويقا به  
ما يحصل لا على التدرج بل اما في طرف زمان فقط كحصول الحق في علم  
او نصفه مثلا واما في زمان لا بمعنى ان يكون له اتصال ينطبق على ذلك الزمان  
بل بمعنى ان لا يوجد في ذلك الزمان ان او يكون ذلك الشيء حاصل فيه و  
هذا القسم ينقسم الى ما يكون حاصل في الآن الذي هو طرف حصوله كالكون  
والتربيع مثلا والى ما لا يكون حاصل في ذلك الآن كاللاصول وككون الحق على  
مسافة فيما بين طرفيها فان جميع ذلك انما يحصل في زمان وفي طرفه وفيه دون طرفه  
ولهذا حكم الشيء بتثليث القسمة وحكمه بان عدم الان انما يحصل في جميع الزمان لان  
يكون ذلك الآن طرفه ويتبين ذلك من تصور النقطة فان الحكم بالنقطة  
موجود في هذا الصداق على طرف الخط وليس بصداق على نفس الخط للحصول  
واما الحكم بانها ليست موجودة هذا وصادق على نفس الخط وليس بصداق على طرفه  
ولا يلزم من ذلك ان يكون الخط طرف اخر غير النقطة بصداق عليه الحكم بانها ليست  
موجودة هذا وعلى الوجه الثاني ان ذلك يقتضي تزييف الحجة المشهورة المذكورة  
في صدر هذا الفصل ولا يقتضي تزييف الحجة التي اعتمدنا عليها فان الامة  
التي يجب ان يكون السبب الموصلة موجودة فيه لا يمكن ان يكون  
سبب ان زمان يزول فيه عن السبب كونه موصلا لان ذلك الزمان يقتضي ان



سبب متقدم لا يمكن اجتماعه مع السبب الاول والسبب الثاني ليس من  
 الموصوفات التي يحصل في الزمان دون اطرافها ولا كما لا يوصف الا في اطرافها  
 ولا كما لا يكون منطوقه على ان منتهى آفهما اذن مما يوجب في الزمان وفي اطرافها  
 والفاضل الشارح توهم ان الشيفر انما اورد الحجة للشهوة في الكتاب لذلك  
 المحجب من ايرادها اياها بعد تزيينها في الشفا والدليل على ان الشيفر لم يقصد الحجة  
 المشهورة واشتغال تقريره على ذكر الحرك الموصلة واشارته الى وجوده  
 في ان المسألة وسبب توهم هذا الفاضل هو ان الشيفر لم يقصد  
 لذلك السبب الثاني بل اقتصر على ذكر معلوله وهو ان السببية  
 عن السبب الاول ثم ان الفاضل الشارح اعترض على هذه الحجة بانكار وجود  
 اولها بانكار اجتماع ميلين مختلفين دفعة ثانيا ثم يقوى وجودهما في زمانين  
 مختلفين يفصل بينهما آن واحد لا يوجد عندهما احد هما او كلاهما  
 وفيما من من الكلام في كل واحد من هذه المواضع كفاية قوله فكل حركة  
 ومسافة ينتهي الى سكوت اقوال لما فرغ من اثبات السكون بين الحركتين  
 المختلفتين شرح في المطلوب من ذلك وهو بيان ان الحركة الحافظة للزمان دورية  
 وتقريره ان كل حركة في مسافة ينتهي تلك المسافة الى حد وينتهي تلك الحركة  
 الى سكوت لما تقدم فهي غير الحركة الحافظة للزمان لان الزمان الذي هو مقدار الحركة  
 على ما هو الاول له ولا آخر كما مضى بياته فالحركة التي هو مقدارها يجب ان لا يكون  
 لها اول ولا آخر لكن الحركات التي لا يختلف يكون اما مستقيمة واما مستديرة كما سبق ببيان  
 والمستقيمة لا يمكن ان يتصل دائما بجزء متناهي للمسافة المستقيمة فاذن هو وضع  
 دورية تعلم ان القائلين بنفي السكون بين الحركات المختلفة بعضها ببعض يجب  
 المحسوس بحركة واحدة والزمان اذ هو شيء واحد متصل يجب ان يكون مستند الى  
 ما هو مثله في الاتصال الواحد في اذن الحركة الحافظة للزمان متصلة دائما ولا حادثة  
 مستقلة دائما سوى الدورية وقد ظهر من ذلك ان هذا المطلوب لا يقتضي اثبات  
 السكون المذكور كل الافتقار فاعلم ان ما يجب ان يق صار غير موصول ولا يجب ان يق  
 ما يقولون صار مفارقا لان الحركة وسلفا فذا التي هي الحركة منسوبة الى ما يتحرك

ليس يقع دفعة ولا فيهما ما هو اول حركة ومفارقة وان يزول كونه موصلًا واقع  
 دفعة اقول هذه المفارقة متصلة بالفصل المتقدم وهوان الجسم يقولون في حجتهم  
 التي حكينا عنهم اعلى التي زيفها الشيخ عند اثبات لان الثاني ان المتحرك يصيد بعد  
 الوصول مفارقًا وقدر عليهم من تنازعهم في مطلوبهم بان المفارقة عبارة  
 عن الحركة منسوبة الى ما يتحرك عنده والحركة ليست دفعة بل في زمان  
 ولا يوجب منها شيء وهو وان كل جزء يوجب فيها فانه ينقسم ايضا الى اجزاء  
 يتقدم بعضها الى بعض وهكذا حال المفارقة وما يشبهها فانه لا يصح ان يوصف  
 المتحرك مفارقًا ومباثًا في آن بل يجب ان يقع ان المتحرك صار غير موصل بعد كان  
 موصلًا او زال عنه كونه موصلًا في آن فان كون الشيء غير موصل قد يقع في آن  
 كما يقع في زمان وما ذكره الشيخ في السقاء وهوان الحجة المشهورة لا يصير صحيحة  
 ان بدلت لفظ المباعدة باللاماسة فغير منافع لقوله هذا لان تلك الحجة تنقسم  
 ضعيفة والوجه التي يكون فسادها من جهة المضى لا يصير صحيحة بتبديل الفاظها بتدبيل  
 غير مؤثر في المضى اما الوجه الصحيح فربما يوجب فسادا اذا لم يكن الفاظها مطابقة  
 معانيها الصحيحة فهذا ما يمكن ان يقع في تقرير المسئلة تدليل على فساد الحجة التي يجب  
 ان يطلب حال القوة عليها من حيث هي غير متناهية هي الدورية اقول قدس  
 في الفصل الاول من الفصول الثلاثة لما ضيق ان القوة التي لانهايتها هي التي يكون  
 على اعمال وحركات غير متناهية وتبين في الفصلين الاخيرين ان الحركة الغير متناهية  
 هي الدورية فاذا ان الحركة التي يجب ان يتعرف حال القوة عليها من حيث هي غير  
 متناهية هي الدورية لا غير لما كان هذا الحكم فرعاً على ما تقدم حصل هذا  
 الفصل تدليلاً وقد ظهر في هذا الفصل ايضا انه يريد بلا نهاية القوة لانهايتها  
 بحسب المدة والعدة انما سر ان اعلم انه لا يجوز ان يكون جسم ذو قوة غير  
 متناهية تحرك جسمًا غير لانه لا يمكن ان يكون الامتتاعا فاذا تحرك بقوة  
 جسمًا ما من مبدأ يفرضه حركات لا يتناهى في القوة ثم فرضنا انه يحرك اصغر من  
 ذلك الجسم بتلك القوة فيجب ان يحركه اكثر من ذلك المبدأ المفروض فيقع الزيادة التي  
 بالقوة في الحاصل الاخر فيصير الحاصل اكثر متناها من هذا الحاصل الاول

امتناع كون القوى الحسائية غير متناهية واعلم ان القوة الغير المتناهية لو كانت  
 حركية وحركت جسمًا فلا يخلو ما ان يكون تحريكها لذلك الجسم بالقسر وبالطبيع  
 لا به اما ان لا يكون محلًا لتلك القوة او يكون والقسمان محالان اما الاول فلما يشتمل  
 عليه هذا الفصل واما الثاني فلما يشتمل عليه اربعة فصول بعدة فقوله لا يجوز  
 ان يكون جسم ذو قوة غير متناهية تحرك جسمًا غيرًا إشارة الى قسا والقسم  
 الاول والحج عليه ان الجسم لا يمكن ان يكون الامتتاهيا وذلك لما من وجوب  
 تنهاى الابداد فاذا حرك جسم بقوته جسمًا آخر من مبدأ مغرض حركات  
 لانهاية الجسم لا امتداد الزمانى وبحسب العدة في القوة فان غير المتناهية هي الخرج  
 الى الفعل فتعرف ضدها ان ذلك الجسم الحركي حرك جسمًا آخر شبيهًا بالجسم الاول في  
 الطبيعة واصغر منه بالمقدار بتلك القوة بعينها من ذلك المبدأ المفروض فيجب  
 ان يتحرك الثاني اكثر من الاول وذلك لان المقسور انما يعاوق القاسر بحسب طبيعة  
 الخافعة لطبيعة القاسر من حيث هو قاسر ولا شك ان طبيعة الجسم الاعظم  
 يكون اقوى من طبيعة الجسم الاصغر لا شتمال الجسم الاعظم على مثل طبيعة الجسم  
 وصل ما يزيد عليه ويلزم منه ان يكون معاوقة الجسم الاعظم اكبر من معاوقة الاصغر  
 فاذن يكون تحريك الاصغر اكثر من تحريك الاعظم وهذا العريضة عليه الشيف في  
 هذا الفصل الا انه تبين مما سنى الفصل السادس من النمط الثاني ومما سياتى  
 ولما كان مبدأ التحريكين واحدًا بالعرض وجب ان يقع بالزيادة التي بالقوة في الجانب  
 الآخر التي فرض الانتهائية فيه وكذلك التقصان ويلزم منه القطع الاقل فيكون  
 من ذلك الجانب ايضا متناهيا وقد فرض غير متناهية ههنا فاذن هذا الفرض  
 محال واعلم ان هذا الذي هاهنا اعلم مأخذًا مما استعمله الشيخ فان الحاصل منه ان القوة  
 الغير المتناهية لو حركت بالفرض جميعين مختلفين لوجب ان يكون تحريكها  
 اياهما متقافًا ويلزم منه كونها متناهية بالقياس الى احدهما بعد ان فرضت  
 غير متناهية ههنا فاذن القوة الغير المتناهية سواء كانت متناهية او غير متناهية  
 يمتنع ان يكون مباشرًا للقوى الاحكام بالقسر والشيخ خصصه بالقوى الحسائية  
 لان عرضه في هذا الموضع هو نفى الانتهائية عن القوى حسنة انما والاخذ بالمشهور

الذي لا يورثه الفاضل الشارح عليه بتجوزات يمكن ان متفاوتة في الترتيبين  
بالسرعة والبطء وتوهم لا يلزم منه انقطاع احد هما متى مع بان المراد بالحق المذكورة  
ههنا هي التي لا نهاية لها باعتبار المدة والعدد دون الشئ على ما مر ثم انه ورد  
عليه سؤال آخر وهو ان القابلين بتناهي الحوادث لما استدلوا بوجوب  
ازدياد كل يوم على تناهيها ترتد الشئ عليهم بان قال لما حركت كنهها مجموع  
موجود في زمت من الاوقات لم يكن الحكم بالازدياد عليها صحيحاً فضلاً عن  
ان يكون مقتضياً لتناهيها قال ونقائل ان يرد عليه ههنا المراد به هو عليهم  
بعينه هو ان يقول ليس الحركات التي يقوى هذه القوة عليها مجموع موجود في  
وقت ما فاذن لا يصح الحكم عليها بالازدياد والنقصان قال ولقد اورد بعض تلامذته  
هذا السؤال فاجاب بان المحكوم عليه ههنا كون القوة قوية على تلك الافعال  
وهذا المعنى الحاصل في الحال ولا شك ان كون القوة قوية على تحريك الكل اقل من  
كونها قوية على تحريك الجزء فموتع المقارنات في القوة عليها بخلاف الحوادث  
فان مجموعهم لما لم يكن موجوداً في وقت ما استحال الحكم عليها بالازدياد والنقصان  
ثم قال الفاضل الشارح وللسائل ان يعود ويقول انكر انما يستدلون على تفاوت  
القوة على تحريك الكل والجزء بوقوع المقارنات في تلك الاحوال وحسب  
الاشكال اقول الشيخ لم يحكم بغيري الا زيدا عن الحوادث الغير المتناهية بل نكسر  
في آخر الخط الخاسر ان جميعها لا يمكن ان يوجد في وقت وغير التناهي المعدوم  
قد يكون فيها كثر واقل ولا نسلم ذلك كونه غير متناه في العدم وفي هذا الكلام  
تصريح بان كثرة الشئ وقلة لا ينمايان كونه غير متناه وكيف واما يوصف بها  
وبالانهاية معاً في النظر الاول اذ اختلفت جهتها عن جهة الكثرة واقله وحجة  
الانهاية وبيان ذلك ان كل ما يستدل من ثبات العقل او في الخارج مقتداً كان  
او عدداً فيكون لا محالة لا متناه جهتان يمكن ان يوصف ذلك الامتداد  
في الجهتين معاً بالتناهي اذ يسلب عنه فهما التناهي اويي وصف في احد جهتيه و  
في الاخرى عنه والحكم بالازدياد والانتقاض عليه لا يكتفي الا في الجهة  
الاولى منه والاشارة لازماً من خواص الحكم المتناهية فافند الحكم بها مخرجاً

لا يأتى الى سلب النهاية للجهة الاخرى بحسب نظر المدكود واما امتناع سلب النهاية  
عنه اذا كان موجودا على ما هو المتقرر عند جمهور الحكماء فلذلك لا امر يقتضيه  
من مفهومه وهو غير ما نحن فيه واذ انظر هذا فنقول لما كانت الامكانية للحادث  
في الجهة التي تلي الماضي وانزجها في الجهة الاخرى التي يل للحال لو يكن الاستدلال  
على وجوب التناهي صحيحا كما هو اما الاحال الصادرة عن القوة المذكورة فلما  
كان لا مظهر لها مبدأ واحد بالعرض وكانت متناهية لزيادة ولتقصا بحسب طبائع  
المسورات المختلفة ووجب ان يكون التفاوت في الجهة الاخرى واجبا للتفاوت  
تناهيا في تلك الجهة ايضا وبذلك افتتحت الصورتان فهذا ما عندي في هذا  
الموضع وما عباره انما يشبه في الجواب المحكي عنه فلم يقع الى باقنا حتى انظر فيها مقول  
اذا كان ثلثي ما هو وجوبا ولا ممانعة في ذلك الجسم كان قبول الاكبر  
للقوى مثل قبول الاصغر فلا يكون احد هما اعصى والاخر اطوع حيث  
لما وقعت اصلا اقوى لهذا من يابا امتناع كون القوى الجسمانية غير متناهية  
التحريك بانفسها وان يبين امتناع كونها غير متناهية التحريك بالطبع ايضا فقلنا  
لذلك ثلث مقدمات اولها ما ذكره في هذا الفصل وهو ان الجسم من حيث  
هو لا يمكن مقتضيا للتحريك ولا يثبت عنه بل كان ذلك القوة كذا كما مر فاذن كبيرة  
ومعنى كذا امر هنا هو من عند تلك القوة كما ناستاوين في قبول التحريك والالكان  
الجسم من حيث هو جسم وانما عنه مقول من اخرى القوة الطبيعية للجسم اذا  
حركت جسمها ولو يكن في جسمها معاوقة اصلا فلا يجوز ان يعرض بسبب الجسم تفاوت  
في القبول بل جسمي ان يعرض فلذلك بسبب القوة التي لها اثنائية وهي ان القوة الجسمانية  
لها ما يوجب الطبيعة ان احركت جسمها ولا محالة يكون ذلك الجسم خاليا عن  
المعاوقة والالم يكن الطبيعة طهيته لذلك فلا يجوز ان يعرض بسبب كبير الجسم وصغره  
تفاوت في القبول لما هو في المقدمة الاولى بل ان عرض تفاوت هو بسبب القوى وانها  
تختلف باختلاف محلها على ما سيأتى في المقدمة الثالثة وهذا ليس بسبب  
ان التفاوت كان في الحركات القسرية بسبب القوايل لا غير فهو  
في الطبيعة بحسب الفاعل لا غير مقول من اخرى القوة في الجهة الاكبر اذا كانت

متشابهة للقوة في الجسم الاصغر حتى لو فصل من الاكبر مثل الاصغر تشابهت القوتين  
 بالاعلاق فاتها في الجسم الاكبر قوى واكثر اذ فيه من القوة شبيهة تلك وزيادة  
 في هذه الثلاثة وان وهي ان القوة الجسمانية المتشابهة تختلف باختلاف الاجسام  
 بين تناسب يتناسب محالها المختلفة بالاكبر والصغر لانها حالة فيها تنجزية بتجزئتها  
 والمناظر ان الكتاب واضحة قوله نقول لا يجوز ان يكون في جسم من الاجسام قوة  
 طبيعية تحرك ذلك الجسم حركة طبيعية بلا نهاية قول لما فرغ من المقدمة  
 شرع في المقصد وهو ما ذكرناه في صدر الفعل فقوله وذلك لان قوة ذلك  
 الجسم اكبر اقوى من قوة بعضه لو انقضى قول اشارته الى المقدمة الاخيرة وقوله وليس  
 بزيادة جسم في المقدار يؤثر في منعه التحريك حتى يكون نسبة المتحركين والحركين  
 واحدة اقول اشارته الى المقدمة الاولى والى سبيل الاحتياج اليها وهو ان للواحدة  
 لو كانت في الكبير اكبر منها في الصغير مع ان القوة في الكبير ايضا اقوى منها  
 في الصغير لكانت نسبة المتحركين والحركين واحدة لكن ليس الامر كذلك لما مر في المقدمة  
 الاولى وقوله بل المتحركان في حكمهما لا يختلفان والحركان مختلفان اقول اشارته  
 الى ما استبان في المقدمة الثانية وهو كون التقاوت ههنا بسبيل الفعل على لا بسبب  
 التقابل وقوله فان حركا جميعهما من مبدأ مفروض حركات بغير نهاية عرض  
 ما ذكرناه اقول تقرير البرهان بالاحالة الى ما مر وهو انه يلزم من ذلك  
 وقوع التقاوت في الجانب الذي فرض غير متناه وغير متناه في الاقل ما مر و  
 قوله وان تحرك الاصغر حركات متناهية كانت الزيادة على حركاتها على نسبة  
 متناهية فكان الجميع متناهيا اقول تنبيه لهذا البرهان وانما احتاج الى ذلك  
 لان اللازم مما مر ليس الا وجوب تناهي الحركات الصادرة عن الجسم الاصغر كبركان  
 ذلك في الجهة السابقة خلفه لان القوة الواحدة اقتضت من حيث هي غير متناهية  
 فعلا متناهيا ولو لم يكن ههنا خلفه لان القوة ليست بواحدة بل انما لازم الحال من حيث  
 ما ذكره وهو ان تناهي حركات الاصغر يقتضي تناهي حركات الاكبر ايضا لكونها  
 على نسبة جسمية المتناهيين على ما مر في المقدمة الثالثة فهذا تقرير ما في الكتاب  
 قالوا نذكرنا ان النفي في يد بيان متنازع كون القوى الجسمانية غير متناهية

التحريك فنية بامتناع صدد ومسمى التحريك عنهما اعني الذي بالقسر والذي بالطبع  
 من غير نهاية لكن لما كان البرهان الذي اقامه على امتناع كون القوة الجسمانية  
 الغير المتناهية محركا بالقسر اعم مأخذا من الموضوع الذي استعمله فيه فهذا البرهان الذي  
 اقامه على امتناع كونها محركا بالطبع اخص تنافلا مما يجب وذلك لانه لم يقيم الا على  
 امتناع صدد والتحريك الغير المتناهية عن قوة حالة في الجسم لا معاوقة فيه منقسمة  
 بالقسام ذلك الجسم على التشابه كالطبيعة والنفوس العقلية المنطبقة في اجسامها  
 وبالجملة القوى المتشابهة الحالة في الاجسام البسيطة والتحريك بالطبع الذي  
 يقابل التحريك بالقسر يكون اعم من ذلك لكونه متناولا للتحريكات الصادرة  
 عن النفوس النباتية والحيوانية مع ان اجسامها المركبة لا تخلو عن معاوقات  
 يقتضيها طبعها على ما تبين فيما مر وايضا اكثر تلك النفوس  
 مما لا ينقسم بالقسامها لكون تلك الحال اجساما اليه فاذن هذا البرهان كان  
 اخص مما يجب لكن لما كان المقصود ههنا بيان امتناع كون الصور  
 العقلية المنطبقة في هيولى لانها مبدأ التحريكات الغير المتناهية الكثر الشئ  
 هذا البرهان المشتمل على حصول مقصودة تدنيها بالقوة المحركة  
 للسماء غير متناهية وغير جسمانية فهي متفارقة عقلية أقول وفي بعض نسخ هي غير  
 جسمانية فهي مفارقة عقلية قد بان فيما مضى وجوب وجود حركة غير متناهية وبانها  
 لا يكون كادورية وبان في النمط الثاني ان الاجسام المحركة بالحركة الدورية هي السماوات  
 فاذن ثبت ان القوة المحركة للسماء غير متناهية وثبت ايضا بالبرهان المذكور  
 في الفصول المتقدمه ان القوى الجسمانية لا يصدر عنها حركة غير متناهية  
 فانفتحت المقدمات ان القوة المحركة للسماء ليست جسمانية واليس جسيمات  
 يكون مفارقاتها فان هي مفارقات والمفارقات ما نفس او عقل والنفوس المفارقة اذا  
 حاولت تحريك جسمها فانما ياوله بخروجها بالقوة من الكمال الى الفعل والا  
 فلا احتياج لها الى التحريك فاذن مفترقة في التحريك الى شئ يكون كما لا يهمل موجبة  
 بالفعل للخروج تلك الكالات النفسانية من القوة الى الفعل وذلك الشئ هو  
 عقل ولا محالة يكون ذلك الشئ هو السبيل لاول التحريك السماء فاذن القوة كادورية

يصد عنهما تحريك السماء مفارقة عقلية وهم وتبليبه ولعلك تقول قد جعلت  
السماء يتحرك عن مفارق وقد كنت منعت من قبل ان يكون المباشر للتحريك امراً  
عقلياً صراً بل هو قوة جسمانية فحسبك ان هذا الذي يثبت هو الحركي وحيث  
ان يكون الملاصق للتحريك قوة جسمانية اقول وتبين في الفصل العاشر من هذا المخط  
ان محرك السماء لا يجوز ان يكون عقلاً بل هو قوة نفسانية جسمية وههنا قد حكم  
بانة مفارق عقلي وذلك توهم مناقضة فنبه على ان ذلك غير مناقض لان الحكم  
بان المباشر للتحريك لا يجوز ان يكون عقلاً لا ينافي كون العقل مبدأ من وجه آخر  
واعلم ان تحريك النفس تحريكها على تحريك العقل تحريك غائي والغاية وان كانت  
من حيث هي علة لعلية الفاعل مبدأ أبدي هي من حيث اثبات الفعل اليها باعتبار  
غير اعتبار انتسابها الى سائر اطل مبدأ أقرب وبه يحل ما اشكل على الفاضل الشارح  
وهو ان الحركي القريب ان كان جسمانياً فهو نفس والا فهو عقل ولا وجه لكونهما  
معاً سببين وهم وتبليبه ولعلك تقول ان جاز ذلك فيكون متناه التحريك  
لا دام التحريك فيكون بغية هذه الحركة فاسمع واعلم انه يجوز ان يكون محرك غير  
متناهى التحريك تحريكاً شديداً آخر ثم تصد عن ذلك الاخر حركات غير متناهية  
لا على انها يصد عنه لوانه يدل على انه لا يزال يتفصل عن ذلك المبدأ الاول ويفعل  
واعلم ان قبول الانفعالات الغير المتناهية غير ناتئ غير المتناهية هي والتأثير الغير المتناهية  
على سبيل الوساطة غير تأتية على سبيل المبدئية وانما المستنفر في الاحكام احد هذه  
الثلاثة فقط اقول معنى السؤال انه ان جاز ان يكون المباشر للتحريك السماء قوة جسمانية  
فيكون تلك القوة متناهية التحريك لا دائمة التحريك ليكون محركاً لغير الحركة الساقية  
الدائمة فهو وبه على المحال انه يجوز ان يكون محرك غير متحرك عقلي غير متناهى التحريك  
تحريك قوة حادثة في جسم اى يتجدد منه في تلك القوة او متصل غير قارة ثم يصد  
عن تلك القوة حركات غير متناهية في ذلك الجسم لا على ان يصد عن تلك القوة لوانه  
بل على انها تفعل دائماً عن ذلك الحركي العقلي وتفعل بحسب انفعالاتها تلك شراً ذى  
البيان بالفرق بين الانفعالات الغير المتناهية وبين التأثيرات الغير المتناهية  
على سبيل الوساطة وبين تلك التأثيرات على سبيل المبدئية وذكر ان المستنفر على



هو الثالث فقط. واعتبر من القاضل المشرح بان الامور الحادثة في النفس الجسمية  
 لا يجوز ان يصدر عن العقل فان الثابت لا يكون علة للتغير وان جاز فيلجزم عدم الحركة  
 منه من غير احتياج الى نفس يتم لا يمكن القطع في شيء من القوى بانها لا تقوى  
 على افعال غير متناهية لاحتمال افعالها عن العقل دائماً والجواب بان للتغير انما  
 يصدر عن الثابت بسبب وجود الحركة الدائمة والحركة لا يوجب الا عند  
 تجدد احوال في محركها منسوبة الى ارادة او ميل طبيعي او عسري يكون  
 كل حركة علة لتجدد حال وكل تجدد حال علة لتجدد حركة فيحصل التجددات  
 في الحركة والحركات في المحركات فاذن لا بد من محرك يتجدد احواله وليس هو  
 العقل لما امتنع في الفلاني انتساب تلك الاحوال الى طبيعة او قسمة ثبوتها  
 الى نفس واما احتمال كون القوى الجسمانية قوية على غير المتناهية بحسب القو  
 لانها عن العقل فليس بالزام على الشئ لانه عين ما صرح به لكنه لا يتصور  
 فيها لا يستمر افعالاته واهواله اشياء لا فليبدل المفارق العقل لا يزال فيض  
 منه تحريكات نفسانية للنفس السماوية على هيات نفسانية شوقية ينبعث  
 عنها الحركات السماوية على افعالها كدور من الانبعاث ولان تأثير المفارقات  
 متصل فيما يتبع ذلك التأثير متصل على ان الحرك الاول هو المفارق لا يمكن  
 غير هذا اقول البيان كيفية صدور الاحوال المتجددة في النفس الفلكية عن العقل  
 وصدور افعال بحسبها عن النفس وهو غرضي عن الشرح استشهدا صا  
 للشايعين قد شهد بان محرك كل حركة محرك تحريكات غير متناهية وانه  
 غير متناه القوة وانه لا يكون القوة جسمانية فضل عنه كثير من اصحابه حتى ظنوا  
 ان الحركات بعد الاول قد يتحرك بالعرض لانها في اجسام والعجب انهم جعلوا لها تصورا  
 عقلية ولم يحضروهم ان التصور العقلي غير ممكن للجسم ولا القوة جسم فهو غير  
 ممكن لما يتحرك بذاته ويتحرك بالعرض اي بسبب محرك بذاته وانت ان حققت  
 لم تستحضر ان يقول ان النفس الناطقة التي لنا متحركة بالعرض لا بالاجاز وذلك  
 لان المتحرك بالعرض هو ان يكون الشئ صادرا له وضع ووضع بسبب ما هو فيه  
 ان يزدول ذلك بسبب من والى غما هو فيه الذي هو منطوقه في قوله قد مر في بيان كثرة

العقول ان جميعها من المشاهدين فلو ان المتشبه به في جميع السماويات واحد لكان العلم  
 الاول قد حكم في موضعين حديثه وفي موضع آخر بكثيره وذكرنا وجهه بكل  
 واحد من قولنا في ذلك القوم من عمومات الحركات السماوية هي نفوسها المنطبعة  
 في اجسامها ولن مهم العقول تتحركها بالعرض لان الحال في المتحرك بالذات يتحرك  
 بالعرض والمحرك المتحرك يتحرك من حيث يتحرك الى محرك آخر ولا يتسلسل بل يحيد ويخرج  
 الى محرك غير متحرك من حيث هو محرك قالوا وذلك الحركة الذي لا يتحرك من حيث  
 هو محرك هو العلة الاولى والعقل الاول وسائر ما عدا ذلك الواحد من الحركين  
 متحرك اما بالذات او بالعرض وذلك غير واجب لانه لا يجوز ان يكون الحركة  
 غير متحرك من جهة ما هو محرك فيكون متحركا من جهة اخرى مثلاً من حيث  
 كونه حلاً في مادة وهذا هو الذي جملة على الاكتفاء بالصورة المنطبعة  
 في مواد الافلاك وان النفوس المفارقة للعقول فردا شيف عليهم في هذا الفصل  
 ليشيخين احدهما قول المعلم الاول فانهم يدعون ملازمة مذهبه وذلك انه صرح  
 بانه محرك كل كره جوهر مفارق لكن القوم المذكور قد غفلوا عن جميع القولين والثاني  
 والثاني اعترافهم بان النفوس السماوية تصورات عقلية هي مبادى تشققاتها  
 وتقرير ذلك ان تصورات العقل لا يمكن ان يكون لجسم او قوة وجسمها مرفق بالخط الثاني  
 وكل متحرك بالذات او بالعرض في جسم او قوة وجسم فاذن التصورات العقلية لا يمكن  
 ان يكون لما يتحرك بالذات او بالعرض لكن الحركات السماوية تصورات عقلية بزعمهم  
 فاذن هي عقول مفارقة غير متحرك بالذات ولا بالعرض فمر ان الشبهة انزال وهو  
 من يفتن ان النفوس الناطقة متحركة بالعرض ويشبه النفوس الفلكية بها  
 ببيان معنى الحركة بالعرض ونقي ذلك المعنى عن النفوس الناطقة وجميع ذلك  
 ظاهراً واعلم ان المحصلين من المشاهدين لا يذهبون الى ما ذهب اليه القوم المذكور  
 وانما يذهب اليه قوم منهم لا من يد تحصيل بعد يدل على ذلك قول الشيخ في كتابه في  
 بالمدى والمعاد فانه قال بهذه الصائفة والفيلسوف يضرع بالذات المتحركة على  
 ما كان ظهر في زمانه وبقية عدد طاعده المبادى المفارقة والاستكنا يصح ويقول في  
 امرسالته التي في المبادى ان محرك جملة السماء واحد ولا يجوز ان يكون عدداً

القول ان كل جسم مركب من اجزاء متناهية وتامسطين من غير حرج ويقول ما هذا  
 متناهية ان الاشياء والحق وجود مبدأ آخر كخاصية لكل فلك على انه فيه ووجوب  
 مبدأ آخر كخاصية له على انه معشوق ومفارق انما امر كالأول ليس منه  
 حجة ان لو كان في نفسه فيلزم مما علمت ان لا يكون مبدأ الا لو اريد بسيط الله  
 الا بالشيء بسيط وكل جسم كما علمت مركب من هيولى والصورة فيتحقق لك ان المبدأ الاول  
 لو جرد عن هيولى او عن مبدأ فيه حيثيتان اي جرد ان يكون عنه اثنا معاً لانك  
 علمت انه ليس ولا واحد من الهيولى والصورة علمت للآخرى بالاطلاق ولا واسطة  
 بالاطلاق بل يحتاجان الى ما هو على لكل واحدة منهما من الوجود معاً ولا يكونان معاً  
 معاً لا ينقسم بغير توسط فالمحلل الاول عقل غير جسم وانت فقد علمت وجوب  
 هذه عقول متباعدة ولا شك ان هذا المبدأ الاول في سلسلته ان في حيزها العقل  
 اقول يريد بيان ان المحلل الاول لا يمكن ان يكون جسماً بل هو عقل مجرد قال فما فعل  
 الشارح هذا الفصل شيقيل مع الذي يليه على ميلان الطريقة الثالثة لاثبات العقول وتقر  
 ما في هذا الفصل ان المبدأ الاول ليس فيه كثرة لوجدانية كما بين في النقط  
 السابعة فيلزم كما علمت في النقط الخامسة ان لا يكون مبدأ الا لو اريد بسيط الا بالشيء  
 وكل جسم كما علمت في النقط الاول مركب من هيولى وصورة فيتحقق لك ان المبدأ الاول  
 لو جرد عن الهيولى يكون مؤلفاً من شيئين ان يكون وجود الجسم عن مبدأ فيه حيثيتان  
 فيحتاجان بحد رعيه الهيولى والصورة معاً لانك علمت في النقط الاول ان المبدأ الاول  
 هو على ولا واسطة مطلقة للآخرى بل يحتاجان معاً الى علة يوجد كل واحدة منهما فلا  
 يوجد المركب مستلوق باليحاء اجزاءه ويوجد عاماً محالاً لا يجوز ان يكون علمتها القربة  
 شيئاً غير منقسم فاذا ان المحلل الاول جرد بسيط ليس بجسم ولا جرد مجسم  
 ولا بنفسه يتلخص بل هو عقل محض انت قد علمت في هذا النقط وجوب علة  
 عقول متباعدة الذوات هي مبادئ تحريكها فلاك ولا شك ان هذا المبدأ  
 الاول في سلسلته انما هو ايضاً محرك الفلك هو اول الافلاك او في حيزها العقل  
 ان لم يكن محرك الفلك اي يكون مشاركاً لها في التحريك والبراءة عن  
 القوة تلبيح قد يمكن ان يعلم ان الاجسام مالكية العالمية

في

افلاها وكما كتبها كثيرة العدد **قول** في هذا الفصل مستقبل على ان يثبت مطالب اكثرها مما ص بيانه ولذلك وسمه بالتنبيه وانما جمعها ههنا لتذكر وتلبها على كثرة العقول **الاول** هو معرفة كثرة الاجرام العالية والثانية معرفة كثرة تحركاتها عنى نفوسها والثالث معرفة كثرة متشوقاتها اثنى عقولها والرابع معرفة اختلافاتها الذاتية بعد اشتراكها في بعض الامور وفي آخر الفصل ترغيب عن معرفتها عليها الفا عليه ووعده لبيان ذلك اما المطلوب **الاول** فالنظر فيه من العلوم الرياضية ولذلك قال فيه قد يمكنك ان تعلم ويستغل ببيانه وانا اورد حاصلا الظاهر اهل تلك العلوم فيه على سبيل الاجمال **فاقول** الاجرام العالية ينقسم الى كواكب والى افلاك اما الكواكب فينقسم الى سيارت والى ثوابت والى سيارت سبعة و الثوابت اكثر من ان يحصى وقد رصد منها الف وبنف وعشرون كوكبا والطريق الى معرفة وجود الكواكب هو ان يعلم ان لا غير الى معرفة سيدها وثباتها هو الرصد واما الافلاك وبكثرت الطرق الى اثباتها الاستدلال بحركات الكواكب الموجبة بالرصد بعد تهديد اصول الحكمة وهي استنتاج كل حركة الى جسم يتحرك بها بالذات ويحرك ما يحتوي عليه بالعرض ووجوب الاتصال في الحركات الفلكية المستديرة البسيطة ووجوب التشابه فيها وامتناع الخرق والالتزام على اجرامها وقد اختلف اهل العلم في عددها اختلافا لا يبرح نزواله بعد ان قسموها الى كلية يظهم منها حركة واحدة اما بسيطة او مركبة والى جزئية يفصل الكلية اليها فالقدماء اثبتوا ثمانية افلاك كلية محيط بعضها ببعض بحيث يماس مقعرها على محدب السافل يكون مركز الجميع مركزا لارض واحد منها وهو المحيط بالكل فلك الثوابت فانه مما لا بد منه وان كان كوكب الثوابت على افلاك كثيرة ممكنة وهذا الفلك هو ايضا فلك الدجور وسبعة للسيارات السبعة على التفصيل المشهور وانه كان فيه اثنا عشر اختلاف واثنا عشر نزاد وافلاك اخرى مكوكة تتحرك للكل بالحركة الدورية ويجعلها محيطا بالكل تتحرك الفريقين جوار الفلك البكي لكل كوكب منفصلا الى احصاء كثيرة يقتضيه اختلافات سيارت فلك الكواكب طويلا وعرضها واستقامتها

ورجعة وسرعة ونطوقا وبعد او قربا من الارض من غير المحصلين منهم جعل تلك  
 الاحكام اشكال غير المتكافئة كالقائليين بالنشوء في الخلق والدفوف وامثالها وجعلها  
 منصوبة في حق مشترك عليها هو نحن فذلك الكلي ومنهم من جعلها في حركاتها ايضا  
 مختلفة كالقائليين باسترخاء وقتارها عند الرجوع وما يقابلها عند الاستقامة  
 والقائليين باقبال انفعالها وادبارها من استثناء ذلك الى الحركة بسيطة  
 متشابهة هذا كله مع اختلافهم في اعدادها والمحصلين الذين يملكون  
 القوانين الحكيمة فقد اختلفوا ايضا في اعدادها بعد اتفاقهم على وجوب  
 استدبارتها شكلا وحركة والمعلم الاول ذكر ان عدد الجميع يقرب من  
 خمسين وما قوته والمتأخرون المقتفون لارصاد بطليموس انفاضل باختلاف  
 الكل فلكي كوكبا مثالا بفلك البروج مركزا من كواكبها الحركية  
 محديه مقعرا فوقه وبمقعره محذب ما تحته وهو فلك الكلي المشتمل  
 على سائر فلاكها الا القمر فانه مثله المسمى بفلك الحيز في محيط فلك آخره يسمى  
 الدائر هو الذي يشتمل على سائر فلاكها وفلكها خارج المركز عن مركز الارض فيحصل  
 عن المشتمل الدائر يلتمس محذباها ومقعرها على نقطتين يسمى الابعد عن الارض  
 او جها والا قرب منه حضيفا فلك آخر يسمى بالتدوير غير محيط بالارض وهو  
 في شفق الخارج المركز ما س محذبه سطحة على نقطتين يسمى ابعدها عن مركز الارض  
 فسرورة والقرينها حضيفا ما خلا الشمس فانها يكتفى باحد الفلكين عن خارج المركز  
 او التدوير من غير حجاب واحد هما على الاخر بالقياس الى حركاتها الا ان بطليموس  
 رأى اثبات الخارج لها اولى لكونه ايسر والكواكب الستة مكوذة في  
 تدويرها بحيث يماس سطوحها سطوح التدوير على نقطة والشمس المركوزة  
 في الخارج المركز وزاد وانعطاف فلكها آخر خارج المركز ايضا فله فلكان خارجا  
 المركز يشتمل المثل على احدهما اشتغال سائر المشتلات على امثاله وهو المسمى بالمديين  
 ويشتمل المديين على الثاني اشتغال المثل عليه وهو المسمى بالاميل فلك التدوير  
 اذ هو مشتمل عليه فيكون جميع افلاك الكواكب السبعة على هذا الترتيب  
 اثنين وعشرين ومع الفلكين العظيمين اربعة وعشرون فستكون منها موازنة

المركز للارض وثمانية خارجة المراكز خمسة وستة فلاك تدوير فلك الفلك  
 الاعلى بالحركة الاولى اليومية السريعة ويتحرك ما دون مركزه ويتحرك فلك الثوابت  
 بالحركة الثانية البطيئة ويتحرك ما دونها ولكل فلك من الباقية حركة خاصة  
 الا المثلثات الستة التي فوق القمر فانها لا يتحرك غير الحركتين المذكورتين  
 فينتظم الرحلة والاستقامة والسرعة والبطء والقرب والبعد حركات الفلاك  
 الخارجة للمركز والتدوير ويتركب حركات الكواكب المختلفة الطولية من هذا  
 الحركات على تفصيل المذكور في كتاب الهيئة وبقيت الحركات العرضية للوجوه  
 تدوير الخمسة المتحركة وبعض المثلثات الخمسة والقمر فحركة للفتحية لتقاطع  
 السحب في علمي الفلكيين العلميين على ما يظن انهم وجدوا في كتابنا قص حقيقة  
 فيما جد الى اثبات السحرم آخر يتحرك بها وتدار اسنيفة وغيرها من الحكماء والمهندسين  
 عدد هذه الافلاك ينبغي ان ثبتت منها فلك الى ما سبق لأجل هذه الحركة  
 الا ان الافلاك لم تنفرد بعد على ذلك اتفاقها على ما سبق ذكره ففلكا هو المنقول  
 البطل في عددا لا ثلاث **قوله** ودينك على اصولك ان يعلم ان لا يكمل  
 جسم منها كان فلما محيط الارض موافق للمركز واخارجا لو فلكا غير  
 مثل السند وبلات او كوكبا فحينما هو مبدأ حركة مستديرة على نفسه لا يمتد  
 الفلك في ذلك عن الكواكب وان الكواكب تنقل حول الارض بسبيل لا يخطئ  
 هو كونه فيما لا بان يخرق لها اجرام الافلاك ويريد في ذلك بغيره انك اذا تأملت  
 حال القمر في حركته المتضاعفة وارجحية وحال عطارد في اوجبه فانه لو كان هذا  
 الخفاق يوجه حرم ان الكواكب او جريان فلك تدويره لم يفرض ذلك كذلك **اقول** هذا  
 هو المطلوب لنا وهو معرفة كثرة النفوس الحركة لهذا الافلاك وهو محض حكمي لذلك  
 قال ويلدك على اصولك علما انهم اختلفوا في حركات الكواكب  
 الجرسية والكواكب السبعة فذهب فريق الى ان كل كوكب منها يدور حول مركزه  
 منزهة حيوان واحد في نفس واحدة يتعلق بالكواكب اول تعلقها واول فلكا بواسط  
 الكواكب بعد ذلك كما يتعلق نفس الحيوان بقلبه واولا وبعضائه الباقية بعد ذلك  
 بتوسطه فالقوة الحركة منعة عن الكواكب الذي هو القلب في افلاكه التي هي كالحركة

والاعضاء الباقية وعلى هذا التقدير يكون النفس العقلية تسعاً اثنتان العقلين  
العظيمين وسبعة للسيايرات وقالوا كما ذهب اليه اقلون الى ان كل فلك من الافلاك  
المدكوكة ذو نفس حركية اية واحدة وكل ذلك كل كوكب وقد اتفقوا للكواكب ايضا حركتين  
وضعية على انفسها كما اتفقوا فلا فلكا فان حكمها في وجوب استخراج الاوصاف  
للمسكنة من القوة الى الفعل واحد وهذا الشيء غير محسوس فيما فوق القمر اما الشمس  
فان لم يكن محسوسا لا يترى اى فيه الا انعكاس كما يرى من الحلات وقوس وقمر واحسان  
موجبه واقعة بخلافه بل كان شبيهاً موجوداً اذية ثابتاً في جميع الاوقات  
على حالة واحدة لم يكن له حركية استدارية لكن حركية انقطعية اذ  
مشكل والاظهر انه لا يكون شيئاً موجبه ككواكبها بل اية واحدة  
نفاية عن وجهه الطبيعي فحدد النفس من الحركة على هذا الذي عدا الا  
والكواكب جميعاً والشيء يحكم بذلك في الكتاب بقوله ان لكل جسم منها فلكاً  
شئ هو مبدأ حركته مستديرة على نفسه لا تتغير الفلك في ذلك عن الكواكب يوازيه  
ما فكرنا في كوكب من وجوب كون الافلاك الخارجة المراكز والتدوير والكواكب  
مختصة في الالباب والى كماله نراة على صور المثلثات ثمران الشيفر نفى الوهم  
الذي هو بآية شمس العوام وهو ان الكواكب تتحرك في الافلاك فتتحرك الحركات  
في المساحة فان القول بتلك الحركات للمقتضى لتلك الحركات صحت عليه فاء اننا  
لنستعين احداً من البنية انكم المتقدم وهو متعارف والالتزام على الاحتياط  
الحركات المستديرة في البنية فالبينة انكم المتقدم وهو متعارف والالتزام على الاحتياط  
التي هي البنية فالبينة انكم المتقدم وهو متعارف والالتزام على الاحتياط  
والاحتياط في البنية فالبينة انكم المتقدم وهو متعارف والالتزام على الاحتياط  
كونه في البنية فالبينة انكم المتقدم وهو متعارف والالتزام على الاحتياط  
الشمس فالبينة انكم المتقدم وهو متعارف والالتزام على الاحتياط  
عند كونها في البنية فالبينة انكم المتقدم وهو متعارف والالتزام على الاحتياط  
الشمس لان اوجها الحركية يكون ابعدهن الا انهم من اوجها الحركية في مجلات القمر  
فان اوجها متساويان وموافاة حضضه ايضا من تين على البنية فالبينة انكم المتقدم وهو متعارف

كونه في اول برحى السرطان والحوت فاذا نحررك الحامل للتدوير بحركة  
 بل كان التدوير هو الذى يقطع الحامل بحركته وحده لم يفرض ذلك كذلك  
 والوجه في القمر هو ان حامل تدويره لا يتحرك الى توالى البروج كل يوم اربعة وعشرين  
 درجة وكسر جزء من ثلثائة وستين جزء من المحيط ويحل التدوير معه ولذا نل يتحرك  
 بحركته وحركة الممثل جميعا الى خلاف التوالى احد عشر جزءا وكسرا ويحل الحامل معه  
 يتميز به اقلها بمثل من اكثرهما قصاصا للاختلاف في الجهات ويبقى حركة مركز التدوير  
 عن موضعه الاول ثلثة عشر جزءا وكسرا والتقدير الاكفى قد اقتضى ان يكون مركز  
 التدوير عند وفاته الشمس في اوج الحامل فاذا تحرك الفلكان من موضع الوفاة  
 حركتهما للتدويرتين صار الاوج مما يلي احدهما بعضى الشمس على بعد احد عشر جزءا  
 وكسرا من ذلك الموضع ومركز التدوير مما يلي جانب الآخر على بعد ثلثة عشر جزءا وتحرك  
 الشمس بحركتها الخاصة بها قريبا من حوالى الجهة التى تلى المركز منه ايضا وكانت الشمس  
 تسقط بين الاوج وبين مركز التدوير على بعدين متساويين كل واحد منهما اثني عشر  
 جزءا وكسرا مجموعهما هو بعد مركز التدوير من الاوج وان كان ذلك البعد ضعف  
 بعد المركز عن الشمس سمي بالبعد المضاعف وسميت حركة الحامل بذلك التقدير بالحركة  
 المضاعفة وهكذا يوم ما بعد يوم حتى صار بعد المركز عن الشمس ربع دور وبعد  
 الاوج عنها من الجانب الآخر ايضا ربعا وكان بين الاوج والمركز نصف دور وفى  
 المركز مقابل الاوج اعنى الخفيف فاذا صار بعد المركز عن الشمس نصف دور واستقبل  
 من الجانب الآخر فافاه في استقبال الشمس وكذلك في الترتيب الاخر فاذا كان المركز  
 بين الاوج في الاجتماع والاستقبال والخفيف في الترتيبين واما عطاره فلما كان  
 في مكان خارج المركز اعنى المدين والحامل واوج المدين يتحرك بحركة الممثل  
 المتيهته به في زمانا الى اول العقرب وكان للمدين ملحقا بالحامل على خلاف التوالى  
 قد رسيه الشمس والحامل متحركا بالتدوير على التوالى ضعف ذلك وكان  
 التقدير الاكفى مقتضيا ان يكون مركز التدوير في الاوجين معا وجب ان يتحرك الفلكان  
 في ذلك الموضع ان يصدر بعد المركز عن الاوج الحامل ضعف سدير الشمس عن اوج  
 المدين بعد هذا اقل من ثلث دور مثله الاكثر قصاصا من ثلث دور مثله والوجه ان



فيكون اوجر للدين من سطره اوجر الحاصل وهو كذا في حق اذ اصداره بعد المركز  
عن اوجر للدين نصف دورا فاستقبل اوجر الحاصل من الجانب الآخر فاذكر المركز  
حقيق المدين ولاجل ذلك كان المركز في هذا الاوجر اقرب الى الارض مما كان في  
الاوجرين معا فيكون اقرب الى المركز من الارض في هو ضعفين متساويين اذ لم يكن  
الاوجرين المتقابلين ويكونان في الحالة الى الاوجر الاقرب من الاوجر الابعد وهذا  
اول السرطان والحجرات فالله اعلم بالصواب من الاوجر الاقرب وعلى التساوي من الاوجر  
الاول فلهذا حال القمر يظهر في اوجر ما في وصوله الى اوجر الحاصل مرتين في دورته  
واحدة وذلك لان اوجر القمر في كذا يكون الحركات مستندة الى الافلاك  
لا الى الكواكب نفسها فاذن لا يقع خرق في اجرام الافلاك وان كانا ضل الشرايح  
حيث اركون الجسم الواحد متحركين في جهتين مختلفتين قال لان الانتقال الى جهة واحدة  
في تلك الجهة فلو انتقل الى جهتين بل من حصوله دفعة في جهتين سواء كان  
بالذات او بالعرض او بوجوهما ثم قال لا ينفك المرحى يتحرك الى جهة واحدة عليها  
خلافا لا ينفك من الحركة لا ينفك لان يكون للذات دفعة حال حركة الكواكب وقد حال  
الذات وهذا وان كان مستبعدا لكن الاستبعاد عندهم لا بعرض البرهان والحجرات  
ان الجسم الواحد لا يتحرك في جهتين في جهتين من حيث هو اثنان بل يتحرك في جهة  
مركبة منهما فان الحركات اذا تراكمت وكانت في جهة واحدة احدثت حركة  
تساوي في جهتها وان كانت في جهتين متضادتين احدثت حركة متساوية في  
البعض على البعض وسواء كانا في جهتين متضادتين او كانت في جهات مختلفة احدثت حركة  
مركبة في جهتين بنقطة مستقيمة في جهات على نسبتها او ذلك على قياس سائر ان في جهتين  
فاذن الواحد لا يتحرك من حيث هو واحد الحركة واحدة الى جهة واحدة الا ان الحركة  
الواحدة كما يكون متشابهة فيكون مختلفة وكما يكون بسيطة فتكون مركبة  
وكل بسيط متشابهة وكل مركبة مختلفة ولا ينبغي كسان والحركات المختلفة يكون بالقياس  
الى حركتها كما الاول بالذات والى غير ما بالعرض ولا يكون جميعها بالقياس الى غير واحد  
بالذات بل لو كان فيها ما هي بالقياس اليه بالذات لكانت احدهما فقط واذ اظهر في  
فقد ظهر انه لا يلزم من كون الجسم متحركين كغير حصول دفعة في جهة في جهة

الى امر كتاب شئ مستبعد من اجل تنبيه وتعلم انها كلها في سبب الحركة  
 الشوقية التشبيهية على قياس واحد وتعلم انه ليس يجوز ان يقال ما ربما يقال ان  
 السافل منها مشوقة الخاص هو ما فوقه **اقول** وهذا هو المطلوب الثالث وهو  
 كثرة العقول فان اختلاف الحركات يقتضي اختلاف مبادئها المتشوقة ثم انما اثبت  
 ذلك بعد ابطال القول بان الفلك السافل انما يتحرك شوقاً الى الفلك العاظم  
 والقاتلون به يجعلون اول الافلاك ولكما ساكناً متشوقاً غير متناهي يقطع  
 به الاشفاق وهذا الرأي مما مال اليه ابوالبركات البغدادي واسنده الى بقرات من  
 القدماء وانما عسير التمييز عنه بقوله واربعاً يقال انشأته الى انه مذهب لقوم  
 لما تقدم ابطال هذا الرأي في الفصل الثاني عشر من هذا النظر يتعرض ههنا  
 لذلك واذا ثبت انما يتحرك شوقاً الى متشوقاتها المجردة لا الى الاحسام المحيطة  
 بها فعلى مذهب القائلين بنفوس تسعة يكون العقول المتشوقة ايضاً تسعة  
 عاشرها العقل المخصوص بالافاضة على عالم الكون والفساد الذي يسمى العقل  
 الفعال وعلى المذهب الذي ذهب الشيعية اليه يكون عددها عدداً لا فلك  
 والكواكب بزيادة واحد واعلم ان العدد المنفبت بالدليل هو ما يقطع بان  
 العقول ليست اقل منه واما كونها اكثر منه من المحتمل اذ لم يدل  
 على ثبوتها بديل قوي **الرد** وتعلم انهم تختلف اوضاعها وحركاتها ومواضعها بالطبائع  
 وليست من طبيعة واحدة بل هي طبائع شتى وان جمعها كونها كجسب لقياس الى  
 الطبائع الخمسة طبيعية طبيعة خامسة **اشبه** واحداً هو المطلوب الرابع وهو  
 معرفة اختلاف الاجرام العالية بطبائعها واشتية استدلال على ذلك باختلاف  
 الاوضاع والايون والنباتات التي هي مقتضيات الطبائع كما تقدم بيانه فاذن هي مختلفة  
 بالانواع وكل نوع من الايون يحتاج الى نفس خاصة ويجمعها معنى مشترك يعقده اشتراك  
 فواحدة امثلة الاشكال والحركات وامتناع ذواتها عن الايون والاشكال وذلك المعنى  
 طبيعة خامسة هي فصولها **الرد** فيتمنى عليها هي التي يسمى بالقياس الى الطبائع  
 الخمسة طبيعة خامسة **الرد** فيتمنى عليها هي التي يسمى بالقياس الى الطبائع  
 الخمسة الطبيعة في الوجود ام اسبابها تلك الحجابات الفارقة ومن ههنا تنسحق

صواباً في كل قول. هذا هو الحق على تعرف المبادئ الفاعلية لهذه الاجرام اهل اجرام  
 مثلها ام جواهر مفارقة والى بعد البيان ذلك ههنا اية اذا فرضنا حبساً يصدر  
 عنه فعل فاما يصدر عنه اذا صار شخصه ذلك الشخص المعين فلو كان  
 جسم فلكي علة الجسم فلكي محييه لكان اذا اعتبرت حال المعاول مع وجوب العلة وجعل  
 الامكان واما الوجوب والوجوب مع وجوب العلة ووجوبها ولكن وجوب المحوي  
 وعدم الخلف في الحاوي هما معاً اذا اعتبرت ان شخص الحاوي العلة كان معه  
 للمحوي امكان لان تشخص العلة متقدم في الوجوب والوجوب على تشخص العلة  
 فلا يلزم ما ان يكون عدم الخلاء واجباً مع وجوبه و غير واجب مع وجوبه  
 فان كان واجباً مع وجوبه كان الملا للمحوي واجباً مع وجوبه وقد بان انه  
 يمكن من ممكنات مع وجوبه وان كان غير واجب فهو ممكن في نفسه واجب علة فالحال  
 غير متمنع بذاته بل سبب قد بان انه متمنع بذاته فليس من السمايات علة لما تحت المحوي فيه اقول  
 قائل اننا في هذا الفصل مع خمسة فصول بعد يشتمل على الطريقة البعيدة لاثبات  
 العقول وهي ان يتبين امتناع كون الاجسام والجبسمايات عللاً لشيء من الاجسام ويؤيد  
 ان يكون عللها المفكرات ولا ينبغي ان يتصور الاول تعالى علة لها لا متنازع فيه  
 الجسم عنه بلا واسطة كما هو فاذن عللها مفكرات بعد الاول وهي العقول الفعول  
 والمقصود من هذا الفصل بيان امتناع كون بعض الاجسام العالمة علة لبعض  
 ولما كانت الاجسام العالمة منقسمة الى حاو ومحوي وكانت عليه الحاوي على تقدير  
 الجواز اقرب الى الواضح قد بمان امتناعها واعلم ان البرهان قاطع على امتناع صدور  
 جسم عن جسم وعماء هو حال في جسم على الوجه العام على ما سبق في لكن لما كان بيان  
 امتناع كون كل جسم حاو علة لمحوي طريق خاص وهو استلزامه لشروط الخلق  
 قد ذكر هذا الوجه وسميه بالحدائية فان سلوك الطريق الخاصة هو جواز الالهائية  
 من سلوك الشواذ العامة وهذه الطريقة مبنية على ثلث مقدمات احدها  
 ان الجسم لا يمكن ان يكون علة موجبة لشيء الا بعد صيرورة شخصاً معيناً  
 فان الطباقة النوعية ما لم تكن اشخاصاً معينة لم توجد في الخارج والثانية  
 ان العلة لما كانت متقدمة بالذات على معلولها كان وجوبها لمعلول ووجوبه

منه يخرج وجوب العلة فان اعتبر العلول مع وجود العلة كان حاله حر الامكان لانه  
 لا يجب بعد وكل ما هو موجب وكان من شأنه ان يجب فهو ممكن والثالث  
 ان الشديعين الذين يكونان معاً لا معية المصاحبة الاتفاقية بل معية بحيث  
 لا يمكن ان ينفك احدهما عن الآخر فانها لا يتخالفان في الوجود والا ممكن  
 لان تخالفهما في ذلك يقتضي امكان انفكاكما وتفرقهما بحجة بعد تقرر هذه المقدمات  
 بان يقر لو كان الحاوي علة للحوي للسبقة متشخصاً لما بيناه في المقدمة الاولى وسر كان  
 وجود الحوي اذا اعتبر مع وجود الحاوي المتشخص موصوفاً بالامكان لما بيناه في المقدمة  
 الثانية ولكن عدم الخلاء في داخل الحاوي امر يقان اعتباراً واعتبار وجود الحوي  
 بحيث لا يمكن انفكاكه عنه فاذن يلزم ان يكون ايضاً مع وجود الحاوي المتشخص ممكن  
 لما بيناه في المقدمة الثالثة لكنه في جميع الاحوال واجب والا فكان الخلاء ممكناً  
 لكنه مستنوع لذاته هفت فاذن الحاوي ليس علة للحوي واما علم  
 ان قولنا الخلاء مستنوع لذاته ليس معناه ان الخلاء ذاتاً هي القضية  
 لا مستنوع وجوده بل معناه ان تصور لا هو مقتضى لا مستنوع وجوده  
 والمقارن للحوي هو نفي ما يتصور منه فان الحوي من حيث هو ملاء لا يتصور  
 الا مع ذلك المعنى وذلك النفي لا يتصور الا مع تصور الحوي من حيث هو  
 ملاء واذا تحقق هذا سقط ما يمكن ان يتشكك في وهو ان يقر كقول  
 عدم الخلاء واجبا لذاته ينافي كون ما معه اعني وجود الحوي واجباً بقرود ذلك  
 لا ذلك الغير الذي يفيد وجود الحوي في هذا الغير من هو الذي يجعل  
 المحوي بحيث لا يمكن ان يتصور منه الخلاء حتى يحكم  
 به سواب عدمه بالمعنى المذكور بل لا يمكن تصور ما مستنوع افادته وجود  
 المحوي كما جعل ان الحوي يمكن واجبا لغيره اذا لم يكن معلوماً للمعنى اعما مع  
 قوله معلوماً للحاوي فهو مستنوع لذاته لا واجب لغيره ونفوذ الى المتروك ونقول قول  
 الشديعين انهم متشخصين الى قوله ذلك الشخص المعين اشارة الى المقدمة الاولى وقوله  
 فالوكان جسم فلذلك انه تقرر وجوده في الامكان انه متشخص هي احدى القيات  
 فان القياس استلزاماً وانما يبرهنا كليا غير متخصص بهذه الاله فنعلم انه



ويسقط عنه ما هو التكرار ولا يعدل ولا يصل قبله كان هكذا وان هذا التقدير  
 والتأخير وقع من غفلة الناسخ والله اعلم وما اعترض انما ضل الشارح  
 بان الحكم يكون ما مع المتأخر متأخرا كما يحكم بكون ما مع المتقدم  
 متقدما والعقل الذي هو علة المحوى انما يوجد مع الحاوى عند هو فتقدمه  
 على المحوى بالذات يقتضى تقدم الحاوى ايضا عليه ويعود المحل ورفعه متوجها  
 بالدلالة المعطول في الموضوعين بالاشتراك اللفظي على معنيين مختلفين فان احدهما  
 يدل على المصداقية لا تفريقية بين شيئين يمكن انفكاك احدهما عن الآخر من حيث  
 ذاتيهما والثاني على ملازمة ذاتية بين شيئين لا يمكن ان ينفك احدهما عن الآخر  
 كما هو في النظم الاول قوله واما ان يكون المحوى علة لما هو اشرف واقوى واعظم  
 منه اعني الحاوى فغير مذهب اليه بوجه ولا يمكن اقول ما فرغ من بيان  
 امتناع كون الحاوى علة للمحوى اشار الى القسم الثاني وهو كون المحوى علة  
 للمحاوى وذكر ان الوجه لا يذهب الى هذا القسم ذهابه الى التسمي الاول لان الوجه  
 انما يذهب الى ما يتصور فيه مناسبة او شأنا يجزى بهما للتحقق ما كنت انت العلة  
 وتروحي من المظلول لاستغنائها عنه وافقارها اليها <sup>بشيء</sup> ان الحاوى اشرف  
 من المحوى لكونه الجدة عما من شأنه ان يتغير ويقدر منه واقوى واعظم منه  
 لا اشتراكه بحسب الصور والمقدار على ما هو مثله مع ربانية مكان اسداد  
 العظمة او الخاوان اشبه بالحق من اسنادها الى المحوى ثم ذكر ان ذلك مع انما يظهر  
 اليه برسم ليس يمكن على راسياتي من بيان امتناع كون الجسم علة لجسم آخر والفاصل  
 الشرح حسب قول الشيخ هذا الى الخطابة ظنا منه بان مجرب التلطف بالشرح خطابة  
 ولا يمكن كذلك لانه لو عمل امتناع هذا القسم بالشرح لكان بياضا خطابيا لكن  
 لم يعمل بذلك الا كمنه غير مذهب اليه بوجه واما كونه غير ممكن لمعلل بما  
 والبرهان ان يستعمل كل شيء في اثبات ما يناسبه على ما تبين في صناعته وهم وتبني  
 واعلم ان تقول هب ان علة الجسم السماوي غير جسم فلا بد من ان تقول انه ليس من  
 من غير الجسم حاو ومحوى سواء كان عن واحد او عن اثنين ولا محالة ان امكان الخلاء  
 مع وجود الحاوى قد برض ههنا كما برض فيما مضى ذكره لا ان جعل الحاوى وجودا

عنه فله قبل وجود المحوى فاسمعه واعلم ان الحواى انما كان وجوده يصحبه مكان  
 المحوى اذا كان علة لتسبق المحوى فيكون المحوى مع وجوده امكان من  
 يستحيل وجوده السطوح ولا يجب معه ما يملأه ان كان معلوما  
 بل يجب لبعده واما اذا لم تكن علة بل كان مع العلة لم يجب ان يسبق تحدد سطحه  
 ووجه الملاذ الذى فيه لانه ليس هناك سبق من ماني اصلا واما الذي فاما يكون  
 للعلة لانه ليس بعلة بل مع العلة بل نقول ان الحواى والمحوى وجبا معا فثبتت  
 تقريرها الى ههنا ان يقرير لاسمها ان على الاحصاء السها وية ليست بجسم لكن كجمل  
 الحواى معلولا لعله متقدمة على علة وجود المحوى فيكون متقدما عليه سواء  
 جعلت الحواى وعلة المحوى صاحرين عن علة واحدة او عن اثنين ويلزم من  
 على ذلك ايضا القول بامكان الخلاه مع وجود الحواى لتقدمه كما لزم على القول  
 بكون الحواى علة وعلى قول الشيخ سواء كان عن واحد في قوله فلا بد ان يكون  
 انه يلزم من غير الجسم ما وهو محوى سواء كان عن واحد او عن اثنين اشكال لان تفسير  
 كلامه ان كان هكذا سواء كان لزوم الحواى والمحوى او لزوم علة ما عن احد او عن  
 اثنين قيل لو كان الحواى والمحوى او علتها ما عن واحد لم يكن الحواى وجبى قبل وجود  
 المحوى ولا لعله الحواى قبل علة المحوى فلم يمكن ان يتقدم الحواى تقدم بوجه ما  
 انما يتقدم تقدمه هنا بان يكون لعله تقدم على علة المحوى وحده لا يكون العلة واحدة  
 ولا عن واحد وان فر على ما فسرناه او لا وهو ان يقال سواء كان لزوم الحواى وعلة المحوى  
 عن واحد او عن اثنين لم يكن مطابقا للثبوت وان اضمنا في كون الحواى والمحوى عن واحد  
 ان يكون احدهما ببقى سطوح الاخر لم يكن خاليا عن تحصيل ما اقول في حله لاختلاف  
 القائلين باستناد اسماء الى مبادئها فقال بعضهم انها باسرها تستند الى علة الاولى  
 وانما تختلف صدها تعاضد بعضها بحسب تنوع العقول التى هى شروط يتوقف تلك الصدور  
 عليها فالحواى لكونه صاهرا بحسب شرط تقدم يكون اعلى مرتبة من المحوى نقول  
 بعضهم انها يستند الى علل مختلفة للتراتب وهى العقول فاذا ن قول الشيخ سواء كان  
 لزوم الحواى والمحوى عن واحد او عن اثنين ان لم يكن مفسر الشيخ مما امر بان اشارة  
 الى المنهيين فان تقدم الحواى يمكن ان يتقدم على التقديرين وتقرير التنبيه لازالة

المعهم ان يبق تقدم الحاوى على المحوى المستلزم لامكان الظلام انما يلزم عند كون  
الحاوى محلا و قد ان لا يمكن الا عندما يخصه وقد دمره الذى هو مكان المحوى ومعه  
ما يملأه من محمول فلهذا التمدد وكون المحوى معلولا اما اذا لم يكن الحاوى علة بل  
كان مع العلة على اسحانه يكون له يجب تقدم فان ما مع المتقدم بالعبية الاتفاقيه  
لا يكون متقدما على العلة الا اذا كان التقدم زمانيا اما الذاتي فانهما يكونان للعلة  
لانما يتفق ان يكون معا والملازم من التقدم الذاتي ههنا هو احد تسميه الخاص بالعلل  
لاندى يكون العلة لان التقدم بالطبيع غير متصور ههنا فان المحوى لا يستلزم  
الحاوى بحسب ذاته لحدوثه من الاعادة من غير انعكاس من المتأخر بطبيع يجب التمييز  
المتقدم من غير انعكاس واعتراض الغافل الشارح بان الحاوى وان لم يكن علة  
لكنه ان فرض متقدما بالاطبيع عاد الا لزام والشئ لم يتبع هذا الاحتمال ساقط  
بذلك وهو **وتنبية** اولها ان قيل فتقول اخرج من الاصول التى تقررت  
انه قد يبي حد عن غير جسم حاو وتخر غير جسم يوحى عنه هذا الاخر المحوى فيكون  
وجوب الحاوى مع وجوب الغير الجسم الاخر بالذات ولكن المحوى معلول لغير الجسم الاخر  
فانه اذا اعتبرت له معية مع هذا الاخر كان ممكنا فيكون في حال ما يجب  
الحاوى فالمحوى ممكن فحاصل ان هذا هو المطلب الاول عند التحقيق وجوابه  
ذلك يعينه فان المحوى انما هو ممكن بحسب قياسه الى الاخر الذى هو علة وذلك  
القياس لا يفرض فيه امكان الخلاء بوجه انما يفرضه تحدد الحاوى في باطنه  
فمحدد الحاوى لا سبق له على المحوى وليس كل ما هو بعد معلول فهو بعد لان القبلية  
والمعديتها اذا كانتا بحسب العلوية والمعلولية فحين لم يكن عليه ولا معلولية لم يجب  
بعدية ولا قبلية ولما لم يجب ان يكون ما مع العلة علة لم يجب ان يكون ما مع  
القبل بالعلوية قبل الملاحق بالانتماء اقول هذا هو المطلب المذكور فى الفصل السابق  
مع زيادة بيان وهى ان الحاوى والعقل الذى هو علة المحوى لما صدها معا عن  
علة واحدة وقد وجبا عنهما معا والمحوى ليس مع وجوب احدهما الذى هو علة  
واجبا فلا يكون مع وجوب الاخر الذى هو الحاوى ايضا واجبا وتعود المحذور  
التنبية للجواب هو الذى سبق مع زيادة البضاح وهو غنى عن الشرح وهو



وكتبت به ولعلك تقول ان الحاوي والحاوي جميعا بحسب اعتبار انفسهما غير  
وهي الواجب مخلوق مكانها غير واجب الوجود فاسمع ان هذين اذا اخذنا معا ممكنين  
لم يكن هذا الحد شيئا ولا مكان ان لم يلا كان خلافا وانما يعرض ما يعرض اذا كان محتملا  
ممكنين مع تحديد هذه ان يكون الحد محيطا فيكون ملا او غير محيط به فيكون خلافا  
اقول هذا الفصل واضح وقد مر بيان ما يناسبه في اثناء بيان امتناع الحاوي علة لا  
اشارة وهذا القول واحد بعينه سواء نسبت القول الى صورة الجسم الحاوي او لنفسه  
التي يكون كقولهم او اني جملته اقول اي البرهان للذات كور على امتناع كون الحاوي  
علة للجسم قاهر سواء جعلت العلة صورة الحاوي او نفسه التي يكون سببا للصورة  
او يكون هي كصورته او عين صورته او جعلت العلة جملة الحاوي فان استبان ما كان  
الخلاص حاصل مع الجمية لان العلة ما لم يتم وجودها لا يكون علة ولي هذا الاشياء  
يفرض علة فانه لا يتم موجودا الا مع الجمية قل فذلك قد استبان انه ليست  
الاجسام السماوية عللا لبعضها البعض وانت ايضا اذا فكرت مع نفسك علمت ان الاجسام  
انما يفعل بصورها والصور القائمة بالاجسام التي هي كمالية لها انما يصدر عنها انما لها  
بنو سط مافية قوامها ولا توسط للجسم بين شيئين وبين ما ليس بجسم من هو لا  
او صورة ماضية حتى يوجد لها او لا فيوجد كمال الجسم فاذا ان الصورة الجسمية لا يكون بانها  
لصورات الاجسام ولا لصورها بل لعلها يكون معدة لاجسام اخر لصورها ما بقيت  
عليها واعراضا قولا للبرهان امتناع كون كل حاو ومن السماويات علة للحاوي وكان الحكم  
بان الاجسام السماوية ليست عللا لبعضها البعض مما يقبله الاذهان سبغ فجدد الشرح  
هذا الحكم نتيجة للفصول المتقدمة لكن لما كان احد الحكمين الاولين غير براهين  
بايراد البرهان العام على امتناع كون الجسم ما علة لجسم آخر وهذا بان مع قرينة  
من التوضيح مني على مقدمات احد سما ان الجسم انما يفعل بصورته لانه انما يكون  
موجودا بالفعل بصورته وانما يكون فاعلا من حيث هو موجودا بالفعل فان  
ما لا يكون موجودا بالفعل لا يمكن ان يكون فاعلا ولا يمكن ان يفعل بما دته لانه  
انما يكون بها موجودا بالقوة ولا يكون من حيث هو بالقوة فاعلا الفاضل الشارح  
علل امتناع كون المادة فاعلة بان المادة قابلة للشئ الواحد لا يكون فاعلا قايلا

معاً ثمنا فنه بان قال نص الشيخ في المذهب السامع على ان علم الباري تعالى بغيره صورته  
ذاته فذاته البسيطة فاعلة وقابلة معاً اقول اما تعليله المذكور فباطل لان الشيء الواحد  
انما لا يكون فاعلا وقابلا معاً لشيئين فان الفاعل يجب ان يصدر عنه الفعل والمقابل  
لا يجب ان يحل فيه المقبول بل يمكن والواحد لا يكون نسبة به الى واحد آخر بالوجوب  
والامكان معاً واما اذا اختلف المقبول والفاعل فقد يكون اثلاثا لنفسه فاعلة وقابلة  
عما فوقها وقابلة فيما دونها وهذا هو كانه مادة الجسم كانه علة الجسم كانه فاعل  
بالنسبة الى ذلك الجسم قابلة بالنسبة الى الصورة كالحالة جميعا فلما استغاث ان ذاته العقل  
باطل واما قوله الشيخ نص على ان علة تعالى صورته في ذاته فان كان على ما ذكره كان الشيء  
ان يقول اعتبار كونه عاقل لا لاشياء غير اعتبار كونه عاقل لا لغيره ايحتمل ان يقارنه صور  
المعقولات وان كان موضوع الاعتبارين شيئا واحدا فهو بالاعتبار الاول فاعل تلك  
الصورة وبالعلة الثانية فاعلها علم ان الحق في ذلك ما استند كونه في موضعه لتفكر  
الثانية ان الافعال الصادقة عن صور الاجسام انما يصدر عنها بمشاهدة الصورة ونفكر  
لان الصور صنفان صور يقوم بها الاجسام كالصورة الحسية والمعنوية وهي  
كما ان قوامها محمول تلك الاجسام فكذا لا يصدر عنها بعد تمامها محمول تلك  
تلك المواد فيكون بمشاهدة من الوضعية فلذلك وان النار لا تنطق اي شيء تنطق بل  
ما كان ملائمة لجزءها او كان من جسمها كالحال والشمس لا ينطق كل شيء بل كان مقابلا  
لجزءها وصورتها ما بذاتها لا بمواد الاجسام كالانفس المتغيرة بذواتها وفعالها كالبشر  
النفوس انما جعلت خاصة بجسم بسبب ان فعلها من حيث هي نفس انما يكون بذات  
الجسم وفيه والكانت مفارقة الذات والفعل جميعا لذات الجسم وحده يمكن نفسا  
الجسم هفت فقد ظهر ان الصور انما يفعل بمشاهدة من الوضعية المتقدمة الثالثة  
ان الفاعل بمشاهدة الوضعية لا يمكن ان يكون فاعلا لما لا وضع له والايمان فاعلا  
من غير مشاركة الوضعية هفت المفرد متالرابعان علة الجسم يكون اوة علة لجزئية اعني  
والصورة وهذا قد تقررت فيما مضى وبعد تقرير المقدمات لعدد الى اثنتين وثلاثين قوله  
الاجسام انما يفعل بصورتها اشارت الى المقدمات الاولى وثلاثة والصورة انما تسببه  
بالاجسام والتي هي كمالية لها اعني النفوس انما يصدر عنها افعالها بتوسط

ما فيه من اشارات الى المقدمة الثانية وقوله ولا يتوسط الجسم بين الشيء وبين  
 ما ليس بجسم من هيولى وصورة اشارات الى المقدمة الثالثة وقوله حتى  
 يوجد هما ولا يكونا جديهما الجسم اشارات الى المقدمة الرابعة وقوله فان الصورة  
 الجسمية لا يكون اسبابا للهولان الاحكام ولا لصورها استجابة وهذا ك يتبين  
 امتناع صدور الاحكام عنها ويتم البرهان وقوله بل لعلها يكون معدة لاجسام اخرى  
 ما يتخذ عليها او اعراض اشارات الى ك كيفية تأثير الصورة في الاجسام الاخر وذلك  
 بان يجعل موادها معدة لقبول صور يفيض عليها من مفيض الصور كانهما التي ينبغي  
 ما يحيا ويلا بالتسطين معدة لقبول صور هوائية يتخذ على تلك المادة ويحياها على  
 لقبول اعراض فانه معين الاعراض ايضا يفيض على الاجسام من عل منارقة عند  
 تلك الاجسام مستعدة لقبولها ولذلك يبقى موجود بعد انعدام ما يظن انه ساذج لها  
 كالشمس التي بعد ان ينشأ بالتسطين يبقى السكون موجودا بعد زوال الشمس عن مقابلها  
 وهذا الفصل آخر الفصل المشتقة على اثبات العقول هداية وتحصيل فاما بالـ  
 ان جواهر غير جسمانية موجودة وانه ليس بواجب الوجود الا واحد فقط لا يشار اليه  
 في جنس لا يقع فيكون هذه الكثرة من الجواهر لاجل الجسمانية معلولة لاول وتبين  
 ايضا ان الاجسام السماوية معلولة لاجل غير جسمانية فيكون هي من هذه الكثرة  
 ان واجب الوجود لا يجوز ان يكون صيدا لاثنتين معا لا يتوسط احد منهما سبب  
 الا ببقى سطح فيجب ان ان يكون المسلول الاول منه جوهرا من هذه الجواهر متمايلا  
 وان يكون الجواهر العقلية الاخر متبسط تلك الواحد السماوية متبسطا عقليا انواع قد  
 بالمرق الاكبر اربعة المذكورة وجود جواهر مجردة عقلية كثيرة قد ثبت في امران واجب  
 واحد وان وجوب الوجود غير مقول على كثره قول لاجناس والا فاعلم فان ذلك  
 الجواهر ممكنة الوجود لذاتها معلولة لاول ثم ان تلك الاجسام او سم تفصل بالصلابة  
 ثم انه شرعي بيان مراتب الوجودات وهذا هو الصواب فذكر انه قد ثبت من استناد السموات  
 الى علل غير جسمانية ومن امتناع كون الواجبة تعالى صيدا الا لواحد وامتناع كون ذلك  
 الواحد جسما او جسمانيا او نفسا احكام ثلاثة احدها ان المسلول الاول واحد من هذه  
 الجواهر والثانية ان باقية هذه الجواهر صادرة من الواجب بتوسط ذلك الواحد الثالث

ان السمويات صادقة عن هذه الجواهر لاجل هذه الفوائد وسم الفصل: ايضا يا تحصيل  
**زيادة تحصيل** وليس يجوز ان يترتب العقلية ترابها ويلزم الجسم السماوي عن غيرها  
لان كل جسم مبادىء عقليا اذ ليس الحرم السماوي يتوسط جرم سماوي فيجب ان يكون  
الحرم السماوي تليدي في الوجود مع استمرارها في الجواهر العقلية من حيث لزوم  
وجودها نازلة في استفاضة الوجود مع نزول السمويات **اقول** هذا الفصل يشمل  
على ثبوت حكم آخر متقرر على ما هو وجوب استمرار العقول بالترتبة الصادقة عن  
المداء الاول مع صدور السمويات مبدؤه بعدها وذلك لان العقول لا تانقطع شيئا بل  
انقطاع السمويات بقرينة الباقية منها غير مستندة الى علتها لانها لا يمكن ان يستند  
الى غير العقول فاذا ان العقول نازلة في استفاضة الوجود معها الى عقل الظاهر لا يخبر  
واعلم ان الشيء المحرم يكون العقل الاول غلة للعقل الاول ولا بانقطاع العقل عند  
العقل الاخير لا بوجوب تواليها في علتها فلا انقطاع ولا مبادىء العقول لانها  
في العدد بل جزم بك نهائيا مستمرة مع الاول وبالله لا يكون اقل عدد من الاول  
فان الحكم المحرم فيما عدا ذلك مما لا يصل اليه العقول البشرية ويظهر من ذلك اعتد  
**الفاضل** الشارح على الشيء بنحوين مما لا يحرم به تنحيف **زيادة تحصيل**  
**من الضرورة** اذ ان يكون جوهر عقلي يلزم منه جوهر عقلي وجرم سماوي **اقول** ارادوا ان يكون  
كيفية صدور الملكة عن المبدأ الاول مبداء بالاشارة الى اول كثره وجب  
صدورها عنه وهي جوهر عقلي وجرم سماوي معا وذلك لان وجوب صدور الاحرام  
السماوية عن الجواهر العقلية مع استمرار وجود الجواهر العقلية يقتضي بالضرورة صدور  
جرم سماوي وجوهر عقلي معا عن جوهر واحد عقلي ولكن القول بصدور شيتين  
عن شئ واحد يناقض القول بان الواحد لا يصدور عنه الا الواحد في بادى الرأى بل القول  
بان الواحد لا يصدور عنه الا الواحد يقتضى اذا فرم على الاطلاق الذي يقتضيه  
مجرد هذه العبارة ان يكون الصادر عن المبدأ الاول شيئا واحدا وعرف ذلك الاول  
واحدا آخر وهلم جرا حتى لا يمكن ان يوجد شيئا ليس احدهما تسلسل الترتيب  
على آخر ما على التوالى او بتوسط الغير من اهل وهذا ظاهر الفساد فان وجوب موجود  
كثيرة لا يتخلق بعضها ببعض معلوم بالضرورة كذا هو منه ان الواحد لا يصل منه

لا واحد إذا كانت جهة الصمد واحد أو أكثر كانت جهاته واعتباراته فقد يصدر عنه  
 شياء كثيرة غير مترتبة ولذلك حكمه صمد وراعى من كثرية من مقولات مختلفة  
 عن الطبيعة الواحدة الحسابية البسيطة للكثرة جهاتها واعتباراتها المنسوبة  
 إلى تلك الأعراف إلى هذا المعنى شارح بقوله ومعلوم أن الاثنين إنما يكونان واحداً من  
 حيثيتين كذا الاعتبار أو الوجها متعريف المبدأ الأول لا واحد من كل جهة متعال عن الآخر  
 فمختلفة واعتباراً شتى كما مر غير متعريف في مطلق كذا فإن لم يمكن أن يصدر عنه أكثر من شيء واحد واعتباراً  
 عنه على ذلك أقول فهذا وجه اعتناء استنباط الكثرة إلى الأول وجه استنباطها إلى غير الأول وجهها  
 بيان كيفية تكثر الوجها المقصية لا يمكن صمد والكثرة عن الواحد في المعاولات بالتفصيل  
 وتقدم له مقدمة تفصيل إذا فرضنا صمداً أولاً وليكن أ وصدر عنه شيء واحد وليكن ب  
 فهو أول مراتب معلولاته ثم من الجائز أن يصدر عن أ بقى سطح شئ وليكن ج وعن ب  
 وحدة شئ وليكن د فيصيرين في ثانياً المراتب شيئاً لا تقدم لاحدهما على الآخر  
 فإن جونهما أن يصدر عن ب بالنظر إلى الشئ آخر صار في ثانياً المراتب ثلاثة اشياء  
 هي من الجائز أن يصدر عن أ بقى سطح ج وحدة شئ وبقى سطح د وحدة شئ  
 وبقى سطح ج د معاً شئ ثالث وبقى سطح ج رابع وبقى سطح ج د معاً خامس  
 وبقى سطح ج د سادس وعن ب بقى سطح سابع وبقى سطح د ثامن وبقى سطح ج د معاً  
 تاسع وعن ج وحدة عاشر وعن د وحدة حادي عشر وعن ج د معاً ثاني عشر يكون  
 هذه كلها في الثالثة المراتب ولوجوزنا أن يصدر عن السافل بالنظر إلى ما فوقه شيء  
 واعتبرنا أن الترتيب في المقوسطات التي يكون فوق واحدة صمد ما في هذه المراتبة  
 اضعافاً مضاعفة شراً إذا جاوزنا هذه المراتب جاز وجوب كثرة لا يحصى عدد  
 في مرتبة واحدة إلى ما لا نهاية له فهكذا يمكن أن يصدرنا اشياء كثيرة في  
 مرتبة واحدة عن صمد واحد وإذا ثبت هذا فنقول إذا صدر عن المبدأ الأول  
 شيء كان لذلك الشئ هوية معاكسة للأول بالضرورة إذ مفهوم  
 كونه صامداً عن الأول غير مفهوم كونه فاهوياً ما فإذا ههنا امران معقولان  
 أحدهما الأمر الصامد عن الأول وهو المسمى بالوجود والثاني هو الهوية اللازمة  
 الوجود لأن المبدأ الأول لو لم يفعل شيئاً لم يكن مهتداً أصلاً لكن من حيث العقل

يكون الوجود تابعاً لها لكونه صفة لها فخرافاً قيست ذلك الوجود الى المهيبة وحدها  
 عقل الامكان فهو لازم لتلك المهيبة بالقياس الى وجودها واذا قيست لا واحد لها  
 بل بالنظر الى المبدأ الاول ولذلك جاز ان تصاف كل واحد من المهيبة والوجود بالامكان  
 والوجود وايضاً اذا اعتبر كون الوجود الصادر عن الاول قائماً بذاته لزمه ان يكون  
 عاقلاً لذاته فاذا اعتبرت ذلك له مع الاول لزمه ان يكون عاقلاً للاول فهذه ستة  
 اشياء وجود وهوية وامكان ووجوب وتفضل الذات وتفضل المبدأ واحد منها في  
 اولى المراتب هو الوجود وثالث في ثانيتهما الهوية باللازمة للوجود باعتبار مغايرته  
 للاول والتفضل بالذات اللازم له التجدد والتفضل بالمبدأ الذي استفادة من الاول والثاني  
 في ثالثتهما وهما الامكان والوجوب للتأخر عن الهوية وذلك باعتبار تأخر الهوية  
 عن الوجود واما باعتبار تقدمها عليه فهما في ثانية المراتب مع الوجود والتفضلان  
 في ثالثتهما واسم العقل الاول يتناول هذه الامور تضيماً والتزاماً وان كان المعلول  
 الاول من هذه الجملة ليس بالحقيقة الا واحداً والهوية والامكان يشتركان في انهما  
 حال ذلك المعلول في ذاته من حيث كونه بالقوة والوجود والتفضل بالذات يشتركان  
 في انهما حالة المستفاد من مبدئه فهذه الاحوال الثلاثة هي التي يعبر عنها التثنية  
 المتخارج في العقل الاول والثانية يشتركان في انهما حالة في ذاته والثالثة يمتاز عنهما بالانها  
 حالة بالقياس الى مبدئه وهما المرادان من قول من ذكر الثنية واذا  
 تقر هذا فلينجم الى باقى شرح المتن فنقول قوله ضمن الضرورة ان يكون جوهراً  
 عقلي يلزم عنه جوهر عقلي وجرم سماوي يدل على انه لم يخرج من العقل الاول مبدئاً  
 للفلك الاول اذ لا سبيل الى ذلك بل حكم بالاجمال بان مبدئ الفلك الاول جرم  
 عقلي سواء كان هو اول الجواهر او غيره لكن ان كان اول الا فلاك هو الفلك المحتوي على جميع  
 النشوات كما ذهب اليه بعض المتقدمين فالاستبعاد من مبدئه لا يكون هو انعقل  
 الاول فان الكثرة فيه لا يبلغ عدداً امكن استثناء جميع النشوات اليها بل هي عقلي  
 آخر بعد العقل الاول قوله ولا حيث يشتمل لاختلاف هذا الا ما لكل شيء منها انه بذات  
 مكان الوجود وبالاول واجب الوجود وانه يعقل ذاته ويعقل الاول اقوله  
 اشارة الى ان اسناد الكثرة الى العقل الذي هو معلول الاول لا يبعد عن

الا من هذا الوجه وانما ذكر اربعة امور من الستة المذكورة ولحميد كراهية  
 والوجه لان المعلول الاول عبارة من مجموعها معاً والحديثات اللازمة له  
 هي الاربعة التي ذكرها لا غير قوله فيكون بماله من عقله الاول المرجح <sup>الوجه</sup>  
 وبماله من حاله عند مبدئي الشيء اقول اشارة الى امرين احدهما انفيض من الاول  
 الى معلوله والثاني ما يحصل للمعلول بالنظر الى الاول وهما ما يعبر عنهما بتعقل المبدأ  
 ووجوبه لوجوبه اللذين يتبعهما حال المعلول بالقياس الى مبدئيه وهو واقعان عند  
 المذكورين التي بها صار مبدأ العقل متحد قوله وبماله من ذاته مبدأ <sup>شيء آخر</sup>  
 اقول اشارة الى حاله في ذاته لشملة على الحالتين الباقيتين التي بها صار مبدأ  
 للفصل <sup>قوله</sup> ولائذ معلول فلا مانع من ان يكون هو مقوماً من مختلفات  
 اقول اشارة الى امكان كون المعلومات مشتملة على كثرة بخلاف الواجب لذاته وانما  
 اشار بلقطة هو الى العقل الاول مع جميع كالاته اللازمة لا الى ما يكون صدق في اول <sup>مبدأ</sup>  
 المعلومات وحده فان ذلك شيء واحد كما من قوله تشريح ان يكون الامر الصوري منه مبدأ  
 للكان الصوري والامر الاشبه بالمادة مبدأ للكان المناسب <sup>المادة</sup> اقول <sup>الامر</sup> في ان يبين  
 صليته للعقل الذي تحته الى حاله التي له بالقياس الى مبدئيه وعلية للمفاتيح التي تحته الى حاله  
 التي لم يذاته فان ذاته بالمادة اشبه فكذلك القائل على مبدئيه بالصورة اشبه والمعلول  
 يشبه العلة ويناسبها صرح بذلك بقوله فيكون بما هو اقل للاول الذي وجب به مبدأ  
 لحي عقل وبالاخر مبدأ لحي هر حسب اني اقول اشارة بقوله ويجوز ان يكون للآخر  
 تفصيل ايضا الى امرين يصيد بهما سببا لصورة ومادة جسميتين الى تفصيل حاله في  
 ذاته الى الحالتين المذكورتين اعني التي له من حيث كونه بالقوة والتي له من حيث كونه  
 بالفعل فانه بالاول صار مبدأ لحيولى المفاتيح التي يكون بها المفاتيح فلما بالقوة وبالتفاني  
 وصار مبدأ <sup>سنة</sup> التي يكون بها المفاتيح فلما بالفعل ولاجل كون المهية والامكان  
<sup>الامر</sup> في شأبه <sup>الامر</sup> جوهريين غيرهما كانت للمادة عدمية بانفرادها ووجوبية بالصورة  
 ولاجل كون المهية متقدمة على الوجود من حيث العقل متأخرة عنه من حيث الوجود  
<sup>الامر</sup> المتقدمة على الصورة من وجه متأخرة عنها من وجه كما من في النقط  
 الاول ولاجل كون الوجود ما قرب الى المبدأ في الترتيب كان للصورة تقدم

الحالية على المادة فهذا ما لم نأمنه تماماً طنبنا القول فيه لان اكثر الفضلاء ادين  
لم يتفقوا في الاسرار الحكمية قد تحيروا في هذه المسئلة واقدما للمجهول بما على تبصيل  
المتقدمين من الحكماء والتشجيع عليهم وقد شنع عليهم اباي البركات البغدادي بانهم  
نسبوا المعلولات التي في المراتب الاخيرة الى المتوسطة والمتوسطة الى العالية والواجب  
ان ينسب الكل الى المبدأ الاول ويجعل المراتب شرطاً له معدة لا فاضته تعالى  
قوله لا واخذة ينسبها الماخذات للقطبية فان الكل متفقون اني صاهوا اكل منه  
مبجلان فان الوجوب معلول له على الاطلاق فان تسا هلو في تعاليمهم واسسوا  
مطلوباً الى ما يليه كما ليسندونه الى الاتفاقية والعرضية والى الشرط وغير ذلك لا يمكن  
نرايه منا فاما اسسوه وبقي مسائلهم عليه قالوا ضل الشارح من نسب كلامهم  
في هذه المسئلة الى النوهين والى كانه للسيد المذكور وقد ذكر في الشرح ان الشرح  
خط في هذا الكتاب وفي سائر كتبه لان كلامه مشعر بتارة بانه انما يعبد  
عقل وفلك عن العقل الاول لما فيه من الامكان والوجوب وتارة لا يفتل  
نفسه ويعقل غيره ولقد كان من الواجب عليه ان يفصل في الحجج غير لافقة بهذا القول  
اقبل الشرح لم يجعل الوجوب وحده مصدراً للعقل آخر ومن وضع من كتبه التي  
وتحت الى كالشفاء والنجاة والمبدأ والمعاد والمباحثات والاشتمالات وغيرها  
من مسائله بل جعل عقله لاول الموجب لوجوده مبدأ لعقل آخر ولعله ذهب  
في كتاب آخر وقع الى الفاضل الى ما يتخالف ذلك ولما جعل الامكان وعملت له  
لنفسه مبدأ ثمين لفلك فعلى ما ذكره لا منافاة بينه كما هو واما الحجج التي ذكرها  
وان كانت هي لا تدل في هذا الموضوع على تصور بل تعري قد كفي الشرح في موضع آخر  
السر الفصيح آت فيه فضلاً وشرافاً فانه اشتغل ببيان ان الامور المذكورة من الامكان  
والوجود والوجوب وغيرها لا يعطى للحالية في هذا الموضوع وكما ذكره مراراً  
من كمالها اموراً علمية او اموراً مشتركة يتساوى في جميع الماهيات وما يخرج عنها  
والجواب بعد ما مر من الكلام عليها انها على تقدير تسليم كونها اموراً صدمية ليست  
عللاً مستقلة بانفسها بل هي شروط وحيثيات مختلفة احوال العللة المذمومة بها  
والعدميات يعطى لذلك بالاتفاق واما كونها اموراً مشتركة على التساوي فليس



كما ظنه بل هي ما يتبعه على ما سبق عليه تالي الامور بالتشكيك كما مر في الوجوه التي ذكرنا  
 المحلول الاول لا يجوز ان يكون متقوماً من مختلفات والالكان الاول على لها والجواب  
 ان المحلول الاول يطابق على العقل الاول مع جميع كالاته فانه اول مهية صدر عن  
 الاول بكمالها ويطلق على المصادر الاول وحده من غير ان يعتبر معه شيء من  
 لوازمه فعمل التقدير الاول يصح الحكم على المحلول بانه متقوم من مختلفات وعلى  
 التقدير الثاني لا يصح فلا منافاة بينهما في الشيء وقد صرح بذلك في الشفاء في هذا  
 الموضع فانه قال بهذه الصبغة ونحن لا يمتنع ان يكون من شيء واحد ذات واحدة  
 فترتيبها كثره اضافية ليست في اول وجودها داخلية في مبدأ اقوامها بل يجزئ  
 ان يكون الواحد يلزم عنه شيء واحد ثم ذلك الواحد يلزمه حكم وحال وصف ذو اعتبار  
 ويكون ذلك ايضا واحداً يلزم عنه لثلاثة أشياء ومبني على ذلك الا لازم شيء ويتقسم من هناك  
 كثرته كلها يلزم ذاته فيجب ان يكون مثل هذه الكثرة هي العلة لا مكان جزو الكثرة  
 معاً من المحلولات الاول ثم قال القاضل الشارح بعد الحكم بان المحلول الاول لا يجوز  
 ان يكون مركباً من مقومات وبما يظهر فساد قولهم الحكم جنس تحتلان ذلك  
 يقتضي كون المحلول الاول مركباً من جنس فصل اقول وهذا خطأ وقع منه لا شبهة لا جاز  
 الوجوه دية بمليحى تجري الاجزاء في العقل ثم قال بعد كلام طويل ولوا تمنعنا بمثل  
 هذه الكثرة في ان يكون معتمداً للحلولات الكثيرة فهي حاصلة لذات الله تعالى اذا  
 اخذت مع السلوب والاضافات الكثيرة والحجابات السلوب والاضافات انما يعقل  
 بعد شوبت الغير فلم جعلت مبدأ ثبوتها كان دعواً ثم قال والشيخ لم يذكر على جواب  
 كون الاشياء بالصورة مبدأ للكانات الصورية والاشياء بالمادة مبدأ للكانات المناسبة للمادة  
 دليله ان قول الله في سائر آياته ان الاشياء يتبعه الاشراف مع انه هو الذي قال في برهان الشفاء  
 واذا رأيت الرجل العليل يقول هذا شريف وهذا خسيس فاعلم انه لم يخطى عليه شيء كيف استبحر  
 استعمال هذه المقدمة الخطائية في هذه البحوث العلمية الكلية اقول اذا استند مسدبان  
 احدهما التمر وحيواناً من الاخر الى سببين كذلك وكان السبب الاخر وجوباً من السبب الاصل  
 استند الى السبب الاخر لا المحلول لا يمكن ان يكون التمر وجوباً من عليه وهذا موضع على انظار  
 كثيرة لا جملها قال الشيخ في سائر آياته في هذا الموضع والافضل شيعة الاصل من جهة كذا في حكم

لاجل ذلك بان الجوهر المفارق العقل المبدى عن الامكان لا يتبع حاله في ذاته  
 اعني الطبيعة العددية الامكانية بل يتبع حاله بالقياس الى مبدأها  
 اعني الطبيعة الوجودية فان الجوهر المادى يتبع الحال المتناسبة لها على  
 انه ليس يحتاجه وفي بيان كيفية صدره والكثرة عن الواحد الى هذا التفصيل  
 وهو ان جوهره يميز بذلك ايضا وكيف وهو مخزن بالحجر عن ادراك ما هو وذلك  
 من نفاذ به الى الامور كما ذكره مرارا في كتابه بل انما ذكر بعد تمهيد بيان صدره والكثرة  
 عن الواحد احتمال ذلك على سبيل الاولوية فقط وسأعرضا عن الفاضل  
 الشارح فيتم على ما مر في ههنا وتنبية وليس اذا قلنا ان الاختلاف لا يكون  
 الا في اشياء مختلفة ان يصح عكسه حتى يكون الاختلاف لذى في ذات كل  
 الجوهرية حقيقة في ذاته وليس كذلك الى غير النهاية فانك تعلم ان الموجب لا يعكس كليا اقول  
 تفهم الجوهر ان يقال انك انك في الكيانات المذكورة الموجودة في العقل سببا لوجود عقل  
 وفلكي مع انك في ذلك العقل وكان كل عقل متشعلا على مثل تلك الكيانات فانك  
 يجب ان يكون تحتك مثل عقل وفلكي الى غاية والتنبيه على فساد ما يقال  
 اننا اذا قلنا بان كل عقل وفلكي يصدران معا عن عقل فذلك العقل يشتمل على  
 كثرة ولا بد ان من ذلك ان كل عقل يشتمل على كثرة فقد يصدر عن عقل فلكي  
 معا فان الموجب الكلي لا يعكس كليا والعلة في ذلك ان العقول ليست متفقة  
 الانواع حتى يكون متفقة للمقتضيات قولا فالاول لا يتبع جوهر عقليا  
 هو الحقيقة مبدع ويتوسطه جوهر عقليا وجوهرها كذا وكذا عن ذلك الجوهر  
 العقلي حتى يلتصق الاجرام السماوية وينتهي الى جوهر عقلي لا يلزم عنه جرم سماوي اقول انك  
 الابداع ليجاد شي بلا توسط آلة او مادة او زمان او غير ذلك وكان العقل الاول هو  
 او حدة الاول تعالى من غير توسط شي ولا بشرط وجودي ولا عدمي كان  
 المبدع بالحقيقة هو ذلك العقل فقطوا علم ان قول الشيخ ويتوسطه جوهر عقليا  
 وجوهرها كذا وكذا ليس حكما بان للتوسطيين الاول وبين اول الاجرام السماوية وليس  
 الا عقل واحد على سبيل الوجوب بل على سبيل الامكان والاحتمال كما هو لا دليل  
 على ذلك تادعي الفاضل لشكره ان قول الشيخ ان صدره العقل الثاني عن المبدع يتوسط

العقل الاول كلامه ان في العقل الثاني ليس هو المبدأ الاول بتوسطه بل هو العقل الاول فقط ثم انه لم يثبت دعواه ببيدته بل قد كذب به تخصيص الشيء العقل الاول بانه مبدع بالحقيقة لان الابداع الحقيقي على ما قرره هذا الفاضل نفس بالاجزاء من غير توسط فان لم يكن موجودا لعقل الثاني هو العقل الاول لكل العقل الثاني ايضا مبدع بالحقيقة وكذلك سائر العلويات التي لا يستند الى شيء غير عملها القريبة وتر لم يكن لاختصاص العقل الاول بهذه الصفة وجه وهذا الذي بين ان ما توهمه اهل البركات ايضا من كلامهم ليس بشئ وباقى الفصل ظاهر انما وسمه بالتذكير لكونه جامعاً لافراد الفصول المتعلقة بترتيب العقل والا فلاك والغرض منه افادة تصور الجميع معاً اشياء فيلزم ان يكون هيولى العالم العنصري لاخر ما عن العقل الاخير ولا يتصور ان يكون للاجرام السماوية ضرب من المعاناة فيه ولا يلقى ذوات في استقرارها وما لم يثبت ان اجرامها اقوالاً يلبسها ترتيب صدرها في عالم الكون والفساد عن مبادئها وابدأ بالهيولى المشتركة لغضاضها لا رتبة فاستند الى العقل الاخر وهو العقل الذي لا يلزم عندهم سماء وايضا في العقل ويعرف بالفعال فتدبر لما كانت الاجسام الكائنة من هذه الهيولى قابلة لجميع انواع التغير الحسنة بظلال الاجرام السماوية لم يمكن ان يكون سبب وجودها اعتلاهم بغيرها بل يجب ان يكون ما هو القريب مشتقاً على نوع من التغير والحركة ذكرنا هذا في شيء يشتمل على التغير والحركة الا الاجرام السماوية فاذن وجب ان يكون الاجرام السماوية ضارب من التأثير في تحصيل هذه الاجسام ولما كانت هذه الاجسام مؤلفة من هيولى مشتركة وصور مختلفة كان وكل واحدة منها قابلة للتغير والحركة في حدها وجب ان يكون اختلاف صورها ما يؤثر فيه اختلاف في احوال الاجرام السماوية وان يكون اشتراكها فيها ما يؤثر في اشتراكها في احوال الاجرام السماوية والاجرام السماوية مشتركة في الطبيعة المقتضية للحركة للمادة المتحركة بالسماة بالطبيعة الخامسة فيجب ان يكون مقتضى تلك الطبيعة شيئاً في وجود المادة المشتركة ويكون ما يختلف فيه مبدأ تحتية للمادة المشتركة ولا يمكن ان يكون في ذلك كافياً في إيجاد المادة اما اولاً فلان الاجسام وتوابعها لا يمكن

ان يكون عللاً للمواد الاحصاء آخر كاهر واما ثانياً فلان الامور الكثيرة المشتركة في النوع  
والجنس لا يكون وحدها بلا مشاركة من غير علة لذات واحدة بل يكون بار تباط واحد  
رجعها الى امر واحد كما من في النمط الاول في كون الصلوة علة فاذن العقل المذكور هو الذي  
يفيض عنه بها وثة الحركات السماوية مائة فيهما رهم صوب العالم الاسفل من جهة  
الانفعال كما ان في ذلك العقل رهمها على جهة التفصيل وهذا هو المراد من قول الشيخ  
ولا يتصور ان يكون للاجرام السماوية ضرب من المعاونة فيه ولكن لا يكفى  
وجرد العقل والطبيعة المتفقة الفلكية في استقرار الزمر والمادة ما لم يقترب  
بها الصور كما من بيانه في النمط الاول فان قيل انكم تغتصروا مكان كقول الجسم  
وتوابعه علة لمادة جسم آخر وههنا قد جعلتم الطبيعة الجسمانية جزء من علة ما  
جسم آخر اجيب بان الطبيعة الجسمانية ليست شريكة في اضافة اصل وجو المادة  
بل هي معينة في حيل دلالة الى وجود بحيث تقبل التغيير والحركة في حدة كما من  
قولنا وما الصور يفيض ايضاً من ذلك العقل ولكن يختلف في هيولها  
بحسب ما يختلف من استحقاقها لاجسب استعداداتها المختلفة **قولنا** فرغ من  
ذكر كيفية صدور المادة العنصرية عن مبدأها اشتغل بذلك الصور وبين  
انها ايضاً يصدر من ذلك العقل ولكن يختلف في الهيولى المشتركة بحسب  
الاستحقاقات المختلفة المنسوبة الى الاستعدادات المختلفة الحاصلة من  
اختلاف اوضاع العلويات وحركاتها وذلك بان يكون اذا خصص المادة ثابته  
من التثنيات السماوية بلا واسطة جرم عنصري او بواسطة منه فجعلها على استعداد  
خاصة بعد العام الذي كان في جواهرها فاض عن هذه الفارق صورته خاصة **فاد**  
في تالي المادة فاذن هناك مخصصات مختلفة ومخصصات المادة معداتها  
والمطلوب هي الذي يحدث عنه في المستعد امر ما يصير مناسبة لذلك الامر  
لشيء بعينه اولى من مناسبته لشيء آخر فيكون هذا الاعداد من محالو جواهرها  
هو فيه من واهب الصور ولولا كانت المادة على التهيؤ لاول العام لتشابهت  
نسبتها الى الصور الاما في بحسب اختلاف المثرثات معها وذلك الاختلاف  
ايضاً ينسب الى جميع المواد نسبة واحدة فلا يجب ان يختص به ما ذكره دون مادة

الا كما مر آخر من جهة اليها وهو الاستعداد فان لا بد في وجوب الصور المختلفة من  
الاستعدادات المختلفة ومثاله الماء اذا فرط تسخينه فان مادته بدل له يصيب  
بعبثه المناسبة للصورة الحسية فكذا هو الاستعداد فصار من حقه ان  
يفيض الصورة الحسية عليها وينزل الصورة منها وهذا هو الاستحقاق  
قوله ولا مبداء لاختلافاتها الا الاجرام السماوية بتفصيل ما يلي جهة المركز  
ما يلي جهة المحيط وباحوال يدق عن ادراك الاوجام تفصيلها وان فطنت بكمالاتها  
وهناك يوجد صورة العناصر اقول يريدون يشير الى سبب اختلاف صور العناصر الاربعة  
فذكر ان مبداء ذلك الاختلاف هو الاجرام السماوية المتفصيلة لتفصيل كثر في المرتبة  
ما يلي المحيط الى ان يتفصيل حشواً فلكي الاخر الى اربعة كرات مختلفة الصور وهذا سبب  
اجمالها وما التفصيل فتدق عن ادراك الاوجام واعلم ان الله في ذلك في الشفاء ان  
قواماً من المشيعين الى هذا العلم يعني الكندي ومن تبعه بعدة قالوا ان الله لا يلهي  
مستند به يجب ان يستدبر على شيء ثابت في حشوه فلزم من جهة كنه له التنبهين  
حتى يستكمل نازراً وما يعدها يبقى ساكناً فيصير الى التبدد والتكثيف حتى يبر  
الى التبدد ارضاً وما يلي النار منه يكون حاراً ولكنه اقل جرمه منه وما يلي الارض  
يكون كثيفاً ولكنه اقل كثافة من الارض وقلة الحر وقلة التكثيف في جانب الترطيب  
فان البيس ستة فاما من الحر واما من البر ولكن الرطب الذي يلي الارض هو ابرد والذ  
يلي النار هو احر فكذا سبب كون العناصر ثم قال ان ذلك ليس بسبب يدل عند التفقش  
لا انه يقتضي ان يكون الوجود اولاً الجسم ليس له في نفسه احدى الصور المتقومة  
غيب الجسمية وانما يتكثف سائر السور بالحركة والسكون ثانياً والحق ان الجسم لا يستكمل  
وجوده بمجرد الصورة الجسمية التي هي الابعاد فقط ما لم يفتقرن به صورة اخرى  
فان الابعاد يقع في وجوبها صور اخرى يسبق الابعاد وان شئت فتأمل حال  
التخلل من الحرارة والتكاثف من البرودة بل الجسم لا يصير جسماً بحيث يتغير  
غيره من الحركة او ليسكن الا وقد تمت طبيعته لكن يجوز ان يكون اذا تمت طبيعته  
يستحفظ باصله المواضع لا يستحفظها فان الحار يستحفظ بحديث الحركة والبارد يستحفظ  
بحديث السكون قال والاشبه ان يكون الامر على قانون آخر وهو ان يكون هذه

المادة التي يحدث بالشركة يفيض عليها من الاجرام السماوية واما عن اربعة احكام  
 واما عن عدة منحصرة في اربعة حمل عن كل واحد منها ماهيتها الصورة الجسم بسيط  
 فاذا استعدت ثالث الصور من واحد او يكون ذلك كله يفيض عن جرم واحد ويكون  
 هناك سبب يوجب انقسامها من الاسباب الخفية علينا فتقوله ويجب فيها بحسب  
 نسبتها من السماوية ومن امور منبثقة من السماوية امتزاجات مختلفة الاعداد  
 يقع في بعدها وهذا يفيض عن تقوى انسانية والحويانية والناطقة من الجوهر  
 العقلي الذي يلي هذه العالم اقول ان يثبث الى اسباب امتزاجات التي هي مبادئ  
 التركيبات فذكرها انما يجب تشييع من احد هما بسبب العناصر من السماوية  
 والثاني امور منبثقة عن السمويات اما النسب فكلما اذات الشمس لموضع من  
 الارض المتضمنة لاضاعة ذلك الموضع ويتوسط لتسخينها ويتوسط للتخفيف  
 لتحلل الجسم المتسخن واصحاده ويسبب التخلخل والصعود لخرجه عن موضعه  
 الطبيعي وبسبب خروجه عن موضعه الطبيعي لامتزاجه بخير ما فاما اكله من الطبيعة  
 من السماويات فكلما كانت الفائضة على الطباقة والصور والنفس التي بها يصدر  
 الافعال عنها فانها امور تنبعث عن الصور الفلكية التي هي مبادئ حركاتها  
 فيصير هذه الصور بسببها فعالة في موادها ومواد غير ها وفعالها صارت اذا  
 صارت محرركة لهذا الاجرام ما رجه بعضها البعض كما نشاهد من القوم  
 الغاذية فصارت عللا لامتزاجات واعلم ان المراد من الامور المنبثقة عن  
 السماوية انما هي منبثقة عن جوهرها فارتاة بل المراد تلك الحيات المذكورة التي  
 بعد موضوعاتها لان يكون مبادئ الحال يخصها وبعد حصول الامتزاجات  
 الشيعين يحدث المزاجات المختلفة ويستند بحسب قربها وبعد ها من الاعداد  
 القبول للصور المعدنية والنفس النباتية والحويانية والناطقة فيفيض تلك  
 الصور والنفس عليها من العقل الفعال كما من تقرره في الفط الثاني قسم  
 وعند الناطقة يقف ترتيب جود الجواهر العقلية وهي محتاجة الى الاستحسان  
 بالالات البدئية وما يليها من الافاضات العالية وهذه الجملة وان اوردنا  
 سبيل الاقتصاد فان تأملك فيما اعطيت من الاصول يحدك سبيل

من طريق اليقين ان قول ليشير الى ان آخر مراتب الحركات العقلية جوهر عقل  
 هو النفس الناطقة كما كان اولها جوهر عقلياً هو العقل الاول لان ذلك الجوهر لما كان  
 ابداعياً كان كلاً لا غنياً في اول ابداعه برياً من القوة والنقصان كل البراعة وهذا الجوهر  
 لما كان موجوداً ابوسائط كثيرية لم يجد تأجيداً ما دته كان كما لا تده متأخرة عن وجوه  
 فكان محتاجاً الى الاستكمال من افاضات الجواهر العالية العقلية عليها بالآلات  
 البدنية وبما يليها من الاجسام التي بعد ها لقبول تلك الافاضات فلما انتهى الى آخر  
 المراتب قطع الكلام في هذا الخط والفاصل الشارح اور و شكوكاً منها ان الاستعداد  
 المذكور ان كانت عدمية لم يكن اسباباً للتوجيه وان كانت وجودية فحكمه هو  
 بعيد ورها عن السموات فيقتضي اعتراضاً فهو ان السموات ضالحة للعلية وسريكة  
 اسناد الصواب اليها ومن العقل الفعال وان ابا عن ذلك بقوله الصواب لا يصدر  
 عن الاحكام فلا كلام في ان اسناد جميع الكيفيات والقوى والاعراض الجسمانية  
 اليها ممكن وذلك مما لا يذهبون اليه والحوباب ان اسناد الاعراض الى الاحكام يستلزم  
 شرائط كالوضع المخصوص وغيره مما استجمعت تلك الشرائط اسندت اليه وما لم يستجمع  
 اسندت الى غيره ومنها انهم لما حكموا بصدور القوى عن العقل الفعال  
 فقد حكموا بصدور اثار غير محبوسة عنه وهذا يناقض قولهم الواحد لا يصدر  
 عنه الا الواحد فان جعلوا السبب في ذلك اختلاف القوابل فقد استلزمنا  
 ذلك الصدد ورالى المبدأ الاول وعللوا الاختلاف بالقوابل وهذا الاعتراض  
 قد نسبته في بعض كتبه الى الشهرستاني ثم اورده عنه جواباً بالنسبة الى بعض  
 الناس وهو ان الواحد يفعل افعالا كثيرة عند جهة الآلات كالنفس الناطقة  
 او عند تعدد القوابل كالعقل الفعال اما الاول فلما لم يحجز ان يفعل بتوسط  
 الآلة ولا المادة لم يمكن استناد هذه الكثرة اليه اقول هذا الجواب ليس  
 بمرضى على اصحابهم اذ لا فرق عندهم بين المبدأ الاول وبين العقول المتحركة  
 في نفى الفعل بتوسط الآلة والمادة عن المبدأ انما يحجزونه في النفوس فقط والجواب  
 الصحيح ان يقال صدرت الافعال التي لا تنحصر عن فاعل واحد انما يكون  
 خبيات غير متعقبة واختلاف القوابل لا يمكن ان يكون سبباً لكون الفاعل

في نفسه بحيث يمكن ان يصدر عنه تلك الافعال المتكثرة بل انما هو سبب لتعيين  
كل فعل من تلك الافعال امكنة الصمد وكل مادة وتخصيص كل مادة به ذلك  
غيره فان فاعل هذه الصور والقوى مشتمل على حيثيات غير منحصرة ولا اول  
تعالى عن ذلك فان هو جوهر من العقليات متأخر السجية عما يقرب من المبدأ  
الاول بحيث يمكن اشتراكه على امثال هذه الحيثيات ومنها ان اسناد الحوادث الى  
الاحوال السماوية الحادثة يقتضي استناد تلك الاحوال الى غيرها حتى يتسلسل  
الاسباب دجعة او يستند شيء الى ما يسبقه بالزمان وهما مستعان عند هجر  
وهذا الشك مكر وقد تقدم جوابه فانهم

### النظم السابع في التجريد

اقول ان يتبين هذا النظم وحسب بقاء النفوس الانسانية بعد تجردها عن الابدان  
مع ما تقر بها من العقولات وكيفية تقرر العقولات في الجواهر المحيطة للعائلة  
اباها ووجوب تعقل الاول الواجب تعالى جميع الموجودات الكلية والجزئية  
على الاشراف من وجوب التعقل وكيفية وقوع الشرف في الكائنات مع تعقل اياها  
من حيث هي خيرات تابعة لذاته التي هي تتبع الخير وما يتصل بذلك من المباحث  
وانما وسمه بالتجريد لانه موضوعات هذه المسائل عن المواد الجسمانية **تدبر**  
تأمل كيف ابتدأ الوجود من الاشراف فالاشرف حتى انتهى الى الصغرى ثم عاد من الاخر  
فالاخس الى الاشراف حتى بلغ النفس لنا طاقة والعقل استقفاً ما قولى لما ذكر في آخر النظم  
مراتب الموجودات اراد ان يبين في هذا النظم بالاشارة الى صمد الوجود وعادة  
فان الوجود بذاته الترتيب قد صار ذا صمد ابتداء منه وفما عاد الوجود  
ومراتب المبدأ ووجد المبدأ الاول وهي مرتبة العقول من العقل الاول الى الاخس  
ووجد مراتب النفوس السماوية لنا طاقة من نفس الفلك الاعلى الى نفس الفلك الادنى  
وبعد ها مرتبة الصور من صورة الفلك الاعلى الى صور الغنا صر وبعدها مرتبة الهيولى  
من هيولى الفلك الاعلى الى هيولى المشتركة النضرة وبها ينتهي مراتب الوجود  
ويكون بعد ها مراتب العود اعني التوجه الى الكمال بعد التوجه منها ولها مرتبة  
الاجسام النفعية البسيطة من الفلك الاعلى الى الارض وبعدها مراتب الصور



من صورة الفلك الاعلى الى صور الصاغر وبعد ما مرتبة الهوليات من هيولى  
 لفلك الاعلى الى الهول المشتركة العنصرية وبه ينتهى مراتب البدن ويكون بعد ما  
 مراتبها بعد ما عني التوجيه الى الكمال بعد التوجه منه اولها مرتبة الاحسام النوعية البسيطة  
 من الفلك الاعلى الى الارض وبعد ما مراتب الصور الاولى الى الكثرة بعد الترتيب لصغر  
 المعدنية وغيرها على اختلاف مراتبها وبعد ما مرتبة النفس الناطقة للحركة الانسانية  
 جميعاً والمرتبة الاخيرة هي مرتبة العقل المستفاد المشتمل على جميع الصور كما هي شتى  
 الفعاليات كما كانت العقول في المرتبة الاولى مشتملة عليها انشأها لفعلياً لتفصل  
 للمستفاد ما والوجود الى السيد الاول الذي ابتداء منه وارتقى الى صورة الكمال بعد  
 ان هبط عنها فظاهرات الشرف اعني البراءة عن القوة مراتب في صنفى المراتب  
 على التكافؤ منه من الجانبين الى الهول التي وجدها ليس الا كونها بالقوة هي في  
 نهاية الخمسة وتجاويزها في الجانب الاخر العقول المجردة وما فوقها قولهم كان منطلقاً  
 التي هي من موضوعها للصورة المعقولة غير منطبعة في الجسم بقيوم به بل انما هي ذات  
 الة بالجسم فاشتمال الجسم على ان يكون الة لها وحقاً للعلاقة معها بالموت لا يضر  
 جوهرها بل يكون باقياً بما هو مستفيد الوجود من الجواهر الباقية **اقول**  
 لما كانت النفس الناطقة واقعة في آخر مراتب الوجود اشتغل بالبحث عن حالها  
 بعد تجردها عن البدن فاستدل بتجدها في ذاتها وكما لا تها الذاتية عن المادة وتبينها  
 وبالحا غير متعلقة الوجود بشئ غير مباديها الدائمة الوجود على ما تبين في النقط الثالث  
 وعنده على بقائها بعد الموت كذلك واثار بلفظها الى ما ثبت في النقط الثاني  
 من عدم انطباق النفس في الجسم وتقبوله التي هي من موضوعها للصورة المعقولة الى  
 كما لا تها الذاتية الباقية معها ببقائها التي استدل بها على امتناع انطباقها بالجسم  
 وتقبوله بل انما هي ذات الة بالجسم الى كيفية ترتيبها بالجسم على وجه لا يلزم  
 منه احتياجها في وجودها وكما لا تها المذكورة اليه تخرج جعل قوله فاشتمال الة  
 الجسم عن كونه الة لها لا يضر جوهرها تالياً ما وضعه بعد لفظة لما وانتم  
 مقصوده تقبوله بل يكون باقياً بما هو مستفيد الوجود من الجواهر الباقية وذلك  
 لوجوب بقاء المعلول مع علته النامة لها بانها ان لم يكن هو عمدة برهان هذا

على ما ذكره الشيخ الى الميز كانت البغدادى واحدا من اسناده حفظ العلاقة  
مع الجسم هيما الى الجسم ليس بمناقض لاسناده حفظ المزايا لاذى هو سبب العلاقة  
في النمط الثالث الى النفس لان النفس كما كانت حافظة لها بالذات فالجسم حافظا ايضا  
ولكن بالعرض وذلك لان فساد المزايا المقصود لقطع العلاقة انما يتطرق من جهة الجسم  
وعماير طيه ولذلك استحال اتصال البدن عن كونه آلة للنفس الى الجسم وعدم تطرق  
الفساد الى الشئ مما من شأنه ان يتطرق منه الفساد حفظه كذلك الشئ لكنه حفظ  
بالعرض ثم ان الشيخ اكد هذا المطلوب بما اورد به بعد هذا الفصل تبصرك اذا كانت  
النفس لناطقة قد استفادت ملكة الاتصال بالعقل الفعال لم يضرها فقد ان الآلات  
لانها تعقل بذاتها كما علمت ولو عقلت بالآلة لا بالذات لكانت لا يعرض الآلة  
كلال البتة لا تفيد من القوة العاقلة كلال كما يعرض لاحالة لقوى الجسم  
الحركة ولكن ليس يعرض هذا الكلال بل كثيرا ما يكون القوى الحسية والحركية  
في طريق الاخلال والقوة العقلية اما ثابتة واما في طريق النوم والازدياد وليس  
اذا كان يعرض لها مع كلال الآلة كلال عيب ان لا يكون لها فعل بنفسها وذلك لان  
علمت ان استثناء عين التالى لا يفيده واخيرا بياننا فاقول ان الشئ قد يعرض  
من غير ما يشغله عن فعل نفسه فليس ذلك دليلا على انه لا فعل له ونفسه  
واما اذا وجد قد لا يشغله غيره ولا يحتاج اليه فعل على انه له فعلا بنفسه اقوله التصرف  
جعل غير البصير كالاعى بصيرا والتنبية جعل غير المتظان كالنايم يقظا فاقضية  
هذا الفصل الى التصرف دون التنبية تعرض بان البحث المذكور فيه اواخر من الاجازات  
المذكورة في الفصول المتوسمة بالتنبية لاقالب لغة عند بحث الغافل عن ادراك  
الشئ الحاضر لم يأتى كونه في نسبته الى العي اكثر منها في نسبته الى النوم ولما كون  
هذا البحث اواخر من غير فلا يغير استنباط الغافل لذاته وما عداه في الاستنباط  
بغيره فاقوله اذا كانت النفس لناطقة قد استفادت ملكة الاتصال بالعقل الفعال لم يضر  
فقد ان الآلات تكرار ما سلف في الفصل المتقدم مع مزيد فائدة وهي ان فقدت  
الآلات بعد حصول ملكة الاتصال للنفس بالعقل الفعال لا يضرها في بقائها  
في نفسها ولا في بقائها على كمالها الذاتية المستفادة من العقل الفعال بانها لا

والفعل لما هو جوهريان متعاقدان فقد ان كالات والالات المفقودة ليست بالالات  
لما بل تغيرها وقوله لا تخاف تعقل بل انما علمت اشارة الى ما معنى النمط الثالث  
من بيان كون النفس عاقلة بذاتها لا بالالات البدنية ثم انه اراد المباعدة في الضمان  
ذلك ليتضح الفرق بين الكالات الذاتية الباقية مع النفس والكالات الذاتية البدنية  
التي اتمه عنها بعد المفارقة فذكر على ذلك اربع بحج ملها واحدة في هذا الفصل  
وهي استثنائية متصلة مقدمها قوله ولو عقلت بالاتها وتاليها متصلة كلية  
موجبة وهي قوله لكان لا يعرض للآلة كلال الا ويعرض للقوة كلال  
وصورتها هكذا لو كان تعقل النفس بالالات بدنية لكان كلما يعرض  
للكالات كلال يعرض لها في تعقلها كلال وذلك واضمح فان اختلال الشرح  
يقضي اختلال مشروطة وقوله كما يعرض لا محالة لقوى الحس والحركة استشهد  
بالأفعال التي تصدر عنها بالالات البدنية ويختل باختلالها وقائدة هذا الاستشهاد  
ان جودة الفاعلية قد يكون بسبب التمرن الحاصل للفاعل بعد صدور الفعل هذه  
دفعات كثيرة وقد يكون بسبب التجربة الحاصلة له عند استحضار صور افعال مختلفة  
صنعت عنه وقد يكون بسبب القوة التي بها يكون اقتداره على الفعل اقتدارا  
والانسان في سن الاخطا يكون اجزئيا متقدما في سن النجوم بالوجه الثلاثة جميعا  
ويكون اجزئيا حساسا بالوجنين الاولين اعني بسبب التمرن والتجارب العقلية  
لاستنباط الحسومات دون الوجبا لاخير فانه لا يكون اجزئيا بصرا ولا ممتعا والمراد  
الفرق بين الامرين بهذا الوجه فلذلك اورد الاستشهاد بالاحساس والتجربة وقوله  
ولكن ليس يعرض هذا الكلال استثناء لتقيض التالي وهي متصلة سالبة بحريية  
تقديره ولكن ليس كلما يعرض للالات كلال يعرض للنفس في تعقلها كلال بل قد يكون كالات  
ولا تكل هي في تعقلها بل اما اثبت واما يزيد ونحو كما في سن الاخطا وايضا كما يكون  
بعد تمالي الانكار المتعدية الى العلوم فان الدماغ يضعف بكثرة الحركات العكسية  
والنفس تقوى لازدياد كالاتها هذا الاستثناء اتيه تقيض المقدم وهو ان تعقلها  
ليس بالالات بدنية ههنا قد تمت الحجج ثم ان الشبهة اشتغل بنفي وهم يمكن ان يعرض ههنا  
وهو ان يقال لو كان عدم كلال النفس في تعقلها مع كلال الآلة دالا على ان تعقلها ليس بالآلة

لكن وجوب كمالها في اتصالها مع كلال الآلة فالأعلى أن تعقلها بالآلة فلا يمكن أن هذا  
استثناء لعين القائل وهو غير صليحة شائعة لا في بيان وجوب الفعل الشئ في معنى آلة  
معينة يدل على كونه فاعلاما مطلقا اما على صورة معينة فلا يدل على كونها غير على أصلا  
قال الفاضل الشارح معتدضا على ذلك يعني ان يكون المعتمد في بقاء النفس على كمال  
تعقلها حدا معيناً من الصحة البدنية وهو باق الى آخر الشئ في بقاء النفس على كمال  
الحاصل في زمان الكهولة واقعاً فيما يزيد على ذلك المعتمد بخلاف النقصان الحاصل  
في آخر الشئ في بقاء النفس على كمال المعتمد وهو باق الى آخر الشئ في بقاء النفس على كمال  
دوت الاول كما ان للصحة للعبارة في بقاء القوة الحيوانية حداً لا تبقى تلك القوة  
بدونها ويبقى مع الانزدياد والانتقاص فيها ولاءها آخره حمل الانزدياد والكهولة  
على اجتماع العلوم الكثيرة عند هم في ذلك السن مع عدم الاختلال واقول ان القوة  
الحيوانية تنفع بالاشتراك على الكمال الاول الذي به يكون الحيوان حياً وعلو الكمال  
الثانية الصادرة عنه والاول من لا يحصل الزيادة والنقصان بخلاف الثاني فالحد  
المعين من الصحة الذي لا يزيد ولا ينقص معتبر في بقاء الاول واما المستبعد  
في الثاني فالصحة القابلة للانزدياد والانتقاص ولذلك لا يزيد تلك الكمالات بانزديادها  
ونقصانها بانتقاصها وهذا ليس الكلام في الكمال الاول للنفس العاقلة بل في كمالها  
الثانية القابلة للانزدياد والانتقاص وظاهرها لو كانت مقتضية بالآلة المختلفة  
الاحوال لاختلفت باختلافها كما اختلفت الكمالات الحيوانية وليس الامر كذلك تماماً  
حمل الانزدياد الحاصل في الكهولة على اجتماع العلوم الكثيرة غير ما نحن فيه على  
بما من هذا مع ان الشيء معترف بان هذه الحجة والحجة التي ادورها بعداً من الحجج  
الاقناعية في هذا الباب على ما ذكره في سائر كتبه يعني انها تكون مقنعة للاستشدين  
وان لم تكن مسكنة للباحدين فان الاقناعيات العلمية تكون هكذا الا ما يستعمل  
في الخطابة فانها تطلق هذا على كل ما يفيد ظناً صادقاً كان او كاذباً في  
بهذا الاعتبار يشتمل التجريبات وما يحوي مجراها ما يحيد من اليقينيات من زيادة  
تبصر من ان بعضنا ان القوى الفاعلة لا بد ان يكلها تكرارها فاعمل لاسيما  
القوية ونعبر من اذا اتبعت فعلا محلاً على الفور وكان الضعيف في مثل

تلك الحال غير مشعورية كالرخصة الضعيفة والقوية قوليق خرجت في اثبات  
 بكسر الميم في في اثره وهذه رخصة ثانية وتقريرها ان تكرار الا فاعيل في خصوصها لا  
 القوية الشاقة لكل القوى البدنية باسرها ويشهد بذلك التجربة والقياس والتجربة  
 فظواهرها بالقياس فلان تلك الا فاعيل لا يصدر عن قواها الا مع انفعال  
 لموضوعات تلك القوى كتأثيرها في الحواس عن المحسوسات في المذركة وكثير  
 الاعضاء عند تحريكها في الحركة والافعال لا يكون الا عن قاهر تهيئ طبيعة  
 المنفصل ويمنع عن المقاومة فيكونه والفعل وان كان مقتضى طبيعة القوى لكنه  
 لا يكون مقتضى طبيعتها العنصرية التي يتألف من موضوعات تلك القوى عنها فيكون  
 تلك الطبائع مقسومة عليها مقاومة لتلك القوى في افعالها والتنازع والتقاء  
 يقتضي العنصر فيها جميعاً وربما يبلغ الكلال والوهن حد العجز عنده القوة عن فعلها  
 او يبطل كالعين تضعف بعد مشاهدتها للنور الشديد عن بصا او تفرق كذا وان  
 القوة العاقلة قد يكون كثير اختلاف ما وصفه اقول هذه القضية هي صغرى القياس  
 وكبروها ما من وتقريرها ان يقال العاقلة قد لا يكملها كثرة الا فاعيل وكل قوة  
 بدنية قد تأملها اكثر والا فاعيل فالعاقلة ليست ببدنية والعاقلة وان كانت  
 تعقلها مع انفعال ما لكنها لا تضعف ولا تكل بالانفعال لبساطة حيوها وظواهرها  
 عن المقاومة لذلك كما يختلف البدنية وانما قال قد يكون كثير اختلاف  
 ما وصفه ولم يقل دائماً لان العاقلة اذا كان تعقلها بمبدأ من الفكرة  
 التي هي حمية بدنية فقد يضر عن العقل لاذاتها ولكن تضعف معها ونهاها  
 ان تكثر لانفعال يوهن القوى البدنية او يبطلها دائماً ولا يوهن العقلية دائماً  
 بل ربما يفيقها ويشخصها فضلاً عن الا بطل واعتدض الفاضل الشارح  
 يتجسس ان يكون العاقلة مخالفة لسائر القوى بالفرع مع كون الجميع بدنية  
 وتر لا يبعد اختصاص البعض بالكل دون البعض ساقط لان القياس المذكور  
 يا بالاقامة قولنا الخيال يدر ذلك البقية بعد تحيل الحيل فاذا الحكم بان الضعيف غير  
 مشعوره به اثر القوى ليس بكل فليس بشيء لانهم لا يعنون بقوة المحسوسات  
 ولا يضعفها صغرى بل يعنون بها شدة تأثيرها في الحاسة وضعفها في ابدانها

ما كان فعله بالآلة ولم يكن له فعل خاص لم يكن له فعل في الآلة ولهذا فان القوى  
الجسمانية لا تدرك الآلة بوجه ولا تدرك ادراكها بوجه فان القوى الجسمانية  
لا يدرك الآلة بوجه ولا يدرك ادراكها بوجه لان الآلات  
ليها الى الآلة ادراكها ولا فعل لها الا بالآلة وليست القوى العقلية كذلك  
فانما تعقل كل شيء اقول هذه حجة ثالثة وهي اوضح من المذكورتين قبلها وهي  
مبنية على قضية واحدة هي ان كل فاعل ليس له فعل الا بقسطالة فلا فعل له في  
شيء لا يمكن ان يتوسط اليه بينه وبين ذلك الشيء ويتفرع منه مقدمة هي  
كبرى هذه الحجة وهي قولنا كل مدركة بالآلة جسمانية فلا يمكن ان يدرك ذاته ولا  
آلته ولا ادراكه فان الآلة الجسمانية لا يمكن ان يتوسط بينه وبين هذه الامور صغيرها  
وقولنا والعاقلة مدركة لذاتها ولا ادراكها والجميع ما يظن انها الآلة والنتيجة  
قولنا فليست العاقلة مدركة بالآلة جسمانية واعتراض الفاضل الشارح على  
ذلك بتجويز تطوق للمدركة الجسمانية بنفسها وباعداها مستند فاعترض في النمط السادس  
من اوراقه من ادراكها عن القوى الحالية في الاجسام من غير توسط تلك الاجسام  
والشيء انما تمثل بالقوى الحساسة التي لا يمكن لها ان يدرك الفسوف ولا ادراكها  
لا يضرهم فساد الحكم على القوى الجسمانية المدركة بالادراك كل شيء من ايراد تبصيرة  
لها كانت القوى العقلية منطبعة في جسم من قلب او دماغ كانت دائما تعقل  
له او كانت لا تعقل باللبا في هذه حجة رابعة وهي اوضح من الحجة على هذا المطلوب هي  
مبنية على مقدمات احداهما ان الادراك انما يكون بتمثيل صورة المدرك المدرك  
والثانية ان المدرك ان كان مدركا بذاته كانت المقارنة يحصل الصورة في ذاته  
وان كان مدركا بالآلة كانت يحصل لها في آلهة وهذا من بيانها في النمط الثامن  
والثلاثة ان الامور الجسمانية لا يمكن ان يكون فاعلة الا بوساطة اجسامها التي  
هي من صورها فان تلك الاجسام لا تدرك في انفسها وهذا مما من بيانه في  
النمط السادس والرابعة ان الامور المتحددة بالهوية لا يتأثر الا بسبب اقترانها بامور  
متغايرة اما مادية كقضاء لاغنى من المتفقة بالنوع او غيرهما وكقضاء الانواع  
للمتفقة بالجنس وسبب ذلك ان البعض نشي وتغير البعض عنه وذلك في الشيء

اما ما دى وهو كذا الانسان الجوى للسان من حيث هو طبيعة او غير ما دى هم  
 كذا الانسان لكل الانسان من حيث هو طبيعة ويتبين من ذلك امتناع تضاد  
 الاشياء من المتفقة بالشئ من غير تضاد المواد وما يجرى مجراها على ما يتبين في القطع  
 الرابع فاذا تقدم هذا فنقول هذه الحجة استثنائية من متصلة مثل لغة من جملتها  
 ومنفصلة وهي تولدوا كانت القوة العاقلة منطبعة في جسم كانت هي اما دائمة  
 المتعل للذات الجسم او غير متعلقة في وقت من الاوقات والذات انما يتبين بابطال  
 قسم آخر يصيب به المتصلة حقيقة وهو ان يكون تعقل العاقل للذات الجسم في  
 وقت دون وقت فالنسخ ابطال هذا القسم بيان الملازمة المتصلة المذكورة  
 اقول لا بها انما يتقبل بحصول صورة المتعلق لها اقول هذه اشارة الى المقدمة الاولى  
 التي ذكرناها وانما ارادها لان القسم الفاسد من المتصلة انما يتبين فسادها بها  
 وقوله فان استأنفت تعلاجه ما لم يكن لها فيكون قد حصل لها صورة المتعلق  
 بعد ما لم يكن لها متصلة اخرى وضع في مقدمها القسم الفاسد وهو تجدد  
 المتعلق في تأليها تجدد الصورة اللازمة لتجدد المتعلق وقوله لا بها ما ذكرته اشارة  
 الى المقدمة الثالثة وهي كون المادة آلة للمدركة الفادية وقوله فيلزم  
 ان يكون ما يحصل لها من صورة المتعلق من مادة موجودة في مادة  
 ايضا اشارة الى المقدمة الثانية وقوله وان حصل لها متجدد فهو غير الصورة  
 التي لم يزل له في مادته لمادته بالعدد اشارة الى تضاد الصور يتبين  
 اعنى صورتي الآلة المتجددة عند التعقل والستمر الوجود حتى التعقل وعنده  
 وهذا التعارض لازم للتالي المذكور وقوله فيكون قد حصل في مادة واحدة مكنونه  
 باعراض باعياها صورتان شئ واحد مباح اشارة الى المقتضى الرابعة وانما  
 قيل للمادة باكتساب اعراض باعياها لان الاعراض المختلفة قد يكون  
 مقتضية لتعاضد المادة وقوله وقد سبق بيان فساد هذا اشارة الى ما مر  
 في النقط الرابع وعند ذلك ظهر فساد التالى المقتضى لفساد المقدم وهو  
 فرض استيناف تعقل الآلة وظهر من ذلك ان العاقلة اذا كانت عاقلة  
 بالصورة المستمرة التي هي معها وهو المراد من قوله ذن هذه الصورة

التي بها تصير القوة المتعقلة متعقلة لانها تكون الصفة التي للشئ الذي فيه  
 القوة للتعقلة وقوله والقوة للتعقلة مقارنتها دائماً اشارته الى معيتها مما  
 في جميع الاوقات وقوله فاما ان يكون تلك المقارنة بموجب التعقل دائماً او لا  
 التعقل صلاح اننا لا نستلزام المقدمة المتصلة الاولى المنفصلة المذكورة التي هي  
 ان تلك المتصلة وقوله وليس ولا واحد من الامرين يصح استثناءه لتعقل الشئ  
 فساد تسمى المنفصلة متعقلاً لان الحق كون الالهة متعقلاً لاعتباره في وقت دون وقت  
 فاذن المقدم وهو كون العاقلة منطبقة في جسم باطل وهو المطلوب الفاضل الشارح  
 اعاد الاعتراض على المقدمات المذكورة في هذا الموضع فتنبأ قوله على المقدمة  
 الاولى المعقولة من السماء ليس بمسأول للسماء الموجودة في الخارج في تمام المهية  
 والجزان ان يكون السواد مثل البياض في تمام المهية لان المناسبة  
 بين السواد والبياض لا اشتراكهما في كونهما عرضين حالين في محل  
 محسوسين اتم من المناسبة بين المعقول من السماء الذي هو عرض غير  
 محسوس حال في محل كذلك وبين السماء الموجودة الذي هو جوهر محسوس  
 موجود في الخارج محيط بالارض وانا ايضاً اعودنا قول ان مهية الشئ هي  
 ما يحصل في العقل من ذلك الشئ نفسه دون عوارضه الخارجية عنه ولذلك  
 اشتق لفظ المهية من لفظ ما هو فان الجواب عنها يكون بجا ولما كان ذلك كذلك كان  
 معنى قول القائل المعقول من السماء ليس بمسأول للسماء الموجودة في الخارج هو ان  
 المعقولة المجردة عن الواجب ليست بمساوية للسماء المحسوسة للمقارنة اياها  
 ان اراد عدم المساوات التجرد والاشتراك كان صادقا وان اراد به ان مفهوم  
 السماء نفسه ليس بمشترك بين المجردة والمقارنة كان كاذما فان زاد وقال المعقول  
 من السماء ليس بمسأول للسماء الموجودة في تمام المهية كما قال هذا الفاضل كان معناه  
 ان المعقول من السماء ليس بمسأول للسماء الموجودة في تمام المعقولية اي ليس بمسأول لها حال كونها  
 معقولة فهذا هذا بان كما تسمي فان المعقول من السماء هو نفس مهية السماء الموجودة فضلا عن  
 واما كون السواد غير مساو للبياض في تمام المعقولية فظاهر من المناسبة بين الموضوعين  
 صحيح فان الفرق بين السماء المحسوسة والمعقولة يكون في احد ما عرضا في محل مجرد غير



محسوس والاخر محسوسا لا في محل فرق بين الطبيعة النوعية المحسوسة الماخوذة  
 فآخرة مع خواص وتارة مع مقابلاتها والفرق بين السواد والبياض فرق بين الطبيعة  
 الطبيعية الغير المحسوسة الماخوذة فآخرة مع فصل يقو مهان في فآخرة مع فصل آخذ  
 يقو مهان في فآخرة الاول على ان السماء المعقولة اذا اخذت من حيث هي  
 عرض فآخرة بنفس ما لم يكن مهية للسماء انما يكون مهية لها من حيث  
 يكون صورة فآخرة في العقل مطابقة لها ومنها قوله لا يلزم من كونه  
 العاقل متعلقة لمحلها بصورة مساوية لمحلها اجتماع صورتين متماثلتين في محلها  
 لان احدهما حالة في العاقل والاخرى محل لها والجواب عنه بعد ما من ان العاقلة  
 لو كانت محلا لصورة من غير ان يحل تلك الصورة في محلها كانت ذات فعل  
 من غير مشاركة المحل ولما كان كل فاعل جساما في فاعلا بمشاركة الجسم فآخرة في المقول  
 الثانية كان كل فاعل من غير مشاركة الجسم فهو غير جساما في فاذن العاقلة  
 ليست بجساما نية ولو كانت محلا لصورة حدثت في محلها عاقل الحال المذكور فان تمثيل  
 الفرق بين الصورتين باق لان احدهما حالة في العاقل وفي محلها معا والاخرى  
 حالة في محلها فقط قلنا هذا النوع من الحلول اقتران ما على ما مر واقتزان الشيء  
 باحدا الشيئين للفقهاء انين دون الاخر غير معقول ومع ذلك فالحال المذكور  
 باق بحاله القول بحلول صورتين متحدتي المهية في محل واحد الى ومنها قوله الجسم  
 قد يحل فيه اعراض ولا شك ان وجوب ذاتها الزائدة على مهيةاتها متماثلة وتعالى  
 في الجسم ويلزم من ذلك اجتماع المتماثلين والجواب ان الوجود ليس بعرض  
 حال في محل وجوب ذات الاعراض ليست بجماثلة بل هي متخالفة بالمتماثل ومشارك  
 في لازم واحد هو الوجود المشترك المقول عليها بالتشكيك على غيرها وهذا لا اعتبار  
 وامثالها متولدة من الاصول الفاسدة التي سبق ذكرها ومنها قوله هذه الحجة بعديها  
 يقضي اما كون النفس عالمة بصفاتها ولوانها ابدا او غير عالمة بشيء منها في وقت  
 من الاوقات وذلك لبياننا الذي ذكرتموه بعينه والجواب ان الصفات والاوزام  
 منقسمة الى ما يجب للنفس لذاتها لكونها مدركة لذاتها الى ما يجب لها بعد مقارنتها  
 بالاشياء المتماثلة لها لكونها محروقة عن المادة وغير من حيث في الموضوع والنفس ركة

ج  
 ج

الاول دائما كما كانت مدركة لذاتها دائما وليست بمدركة للصفت الثاني الاحالة  
 المقاييس لفقدان الشرط في غير تلك الحالة **تكملة هذه الاشارات** فاعلم  
 من هذا ان العجز العاقل مثاله ان يعقل بذاته **اقول** هذا فرع من اقامة الحجج على كون  
 النفس عاقلة بذاتها عاد الى اكمال الكلام في بقائها على كمالها الذاتية بعد  
 مفارقة البدن ولذلك يسمى الفصل بتكملة الفصول المتقدمة وتصل قوله فاعلم  
 من هذا ان العجز العاقل مثاله ان يعقل بذاته نتيجة الحجج المذكورة قوله لانه اصل  
 قد يكون مركبا من قوة قابلة للفساد ومقارنته لقوة الثبات فان اخذت لاعلى انه اصل  
 بل المركب من نفس كالحق او شيء كالصوت عينا بالكلام نحلي اصل من جريته **اقول**  
 هذا ابتداء احتجاجه على بقاء النفس ويبين بالاصل كل بسيط غير حال في شيء من شأنه  
 ان يفسد كان قبل الفساد باقيا بالفعل فاسد بالبقاء وفعل البقاء غير قوة للفساد  
 والا لكان كل باق ممكن الفساد وكل ممكن الفساد باقيا فاذا كان هذا لا من تحت لغيره بالاصل  
 لا يمكن ان يكون مشتقاً على اثنين مختلفين فهو بسيط فالنفس ان كان اصلا فلن يكون  
 مركبا من قوة قابلة للفساد ومقارنته لقوة الثبات وان لم يكن اصلا اي لم يكن  
 بسيطا غير حال كان اما مركبا اما حالا والثاني باطل لما ص والمركب يكون مركبا  
 من بساطة غير حالة اما بعضها كالمادة من الجسم واما كلها وعلى التقديرين فالبسيط  
 الغير الحال اعني اصل موجود في المركب وهو غير مركب من قوة الفساد ووجوب  
 الثبات قويا له والاعراض وجودها في موضوعاتها فتكون فسادها ووجودها  
 هي في موضوعاتها فلم يجتمع فيها تركيب **اقول** هذا جواب سवाल  
 وهو ان يقال كذا من الاعراض والصواب يكون باقية ممكنة الفساد ومع بساطتها  
 فهلا كانت النفس كذلك فاجاب بان قوة فسادها انما يكون في موضوعاتها  
 الحاصلة لوجوداتها وذلك لا ينافي بساطتها في ذاتها اما لا يكون له حاصل  
 وجود فاجتماع الامرين فيه ينافي بساطته **قوله** وانما كان كذلك لم يكن امثال  
 هذه في نفسها قابلة للفساد بعيد وجوبها بعلاها وثباتها **اقول** اي اذا ثبت ان  
 النفس اما اصل وما ذات اصل لم يكن هي وما يجري مجراها مما لا ترخيص في

والاول حاصل قال الثاني ليس بحاصل فاذن النفس لا يمكن ان يفسد وانما قال بعد  
وجوبها بطلانها وثبتها بها لان اصل الوجود وبقياتها يكونان في محركات الوجود  
مستفادين عن غيرها او اعترض الفاضل الشارح فقال لمو كان للنفس  
هيولى وصورته مخافتان لطول الاجسام وصورها وكان الباقي منها هيولى  
ومعد كلما كان الباقي من النفس هو النفس بل جزء منها وتسمى هيولى ان لا يكون  
كما لايتها الذاتية باقية لانها تابعة لصورتها والجباب ان هيولى النفس  
اما ذات ومنه او غير ذات وضرر الاول محال لان ذات الوجود لا يكون حين  
الاول وضرر له والثاني لا يتخلو ما ان يكون مع كونها غير ذات وضرر ذات قوام  
بافرادها او لم يكن فان كانت كانت عاقلة بذاتها كما من فكانت  
هى النفس فقد فرضاها جزء منها هفت وان لم يكن ذات فتوأم بافردها  
فاما ان يكون للبدن تأثير في اقامتها او لم يكن فان كان كانت النفس  
عن غير مستغنية لى وجوبها عن البدن فلم يكن ذات هل بافردها على امر  
قد مر منها من ابطال هذا القسم وان لم يكن للبدن تأثير في اقامتها كانت  
باقية بما يقيمها وان لم يكن البدن موحى ذا وهو المطلوب شرح  
ان الصور والتميمه اياها والكمالات التابعة لتلك الصور لا يجوز ان  
يفسد ويتغير بعد انقطاع علاقتها عن البدن لان التغير لا يوجد الا  
مستند الى جسم متحرك كما تقرر في اصول الحكيمه تقرر ان النفس  
ما تحت مقسوله الحى هي مركبة من جنس وفصل والجنس والفصل  
اذا اختلف البشريه والتجريد كانا مادته وصورته فانفس عند هو مركبة  
من مادته وصورته وذلك يثبت ما ذكرناه والجباب ان هذا مغالطة بالاشتراك  
الاسم فان الماده والصوره تقعان على ما ذكرناه وعلى جزئ الجسم بالمشابهة ولا لجميع انواع  
الاعراض ايضا مركبة من مادته وصورته تقرر انفسا والحدوث منسأ ويات  
في احتياجها الى امكان يسبقهما الى محل لذلك الامكان او في استغنائهما  
عن ذلك فان متغنى امكان الحدوث عن المحل مع وقوع الحدوث فليس متغنى  
امكان الفساد عنه ايضا مع وقوع الفساد وان افقر الامكان الى محل هو البدن

فليكن البدن ايضا محلا لا مكان الفساد ولا محلا يتجزأ ان يكون البدن شرطا لوجود  
 النفس ويتلزم منه العدم المشرط عند فقدان الشرط والنجاب ان كون الشيء  
 محلا لا مكان وحيث ما هو مباني القوام له ولا مكان فسادا غير معقول فان  
 معنى كون الجسم محلا لا مكان وجود السواد هو تهيؤة وجود السواد فيه حتى يكون  
 حال وجود السواد مقتضاه وكذلك في امكان الفساد ولذلك امتنع كون  
 الشيء محلا لا مكان فسادا فانه فالبدن ليس محلا لا مكان حدوث النفس من  
 حيث هو مباني لها ولا مكان فسادا اصلها بل انما كان مع هيئة مخصوصة  
 موجودة قبل حدوث النفس محلا لا مكان وتحيث الحدوث صورة النسائية تقاربه  
 وبقوى مدتها مما يحصل ولا يمكن وجود تلك الصورة مكانا الا مع ما هو مبني لها  
 القريب بالذات اعني النفس محدث بسبب استعدادها وتهيؤة وذلك صدى  
 الصورة المقارنة له المقومة اياه على وجهه كان ذلك المبدأ مرتبطة بهذا  
 النوع من الارتباط وذلك الحدوث ذلك الامكان والتهيؤ عن البدن  
 اذ نزل عند ما كان البدن محلا لا مكان حدوث النفس اعني الهيئة المتصلة  
 ببقية البدن محلا لا مكان فسادا الصورة المقارنة به ونحو ذلك الامر تبسط  
 عنه فقط وامتزاجات يكون محلا لفساد ذلك المبدأ من حيث ذات هو مباني  
 منه فاذن البدن مع هيئة مخصوصة شرط في حدوث النفس من حيث هي  
 صورة او مبني الصورة لا من حيث هي من تجزئة مجردة وليس بشرط في وجودها  
 والشيء انما حدث فلا يفسد بفساد ما هو شرط في حدوثه كالبيت فانه يبقى بعد  
 البناء الذي كان شرطاً في حدوثه فان قيل اوجب استيوار البدن لحدوث صورته  
 ما حدثت مبني أم تلك الصورة ولم يوجب استيوارها بفساد تلك الصورة فساد  
 مبني أم ذلك مع الفرق بين الامرين قلنا لان ما يقتضيه حدوث معلول ما انما يقتضيه  
 جميع علل ذلك المعلول بشرطها وما يقتضيه فساد معلول لا يقتضيه فساد العلل بل يكفي  
 فساد شرط ما ولو كان عديما وهم وتنبه ان قوما من المتصدين يقع عند  
 ان الحي هو العاقل اذا عقل صورة عقلة صار هو في نفسه من الجواهر اما قل عقل او كان  
 هو على قولهم بعينه للعقول من اقل هو حيث كان عند ما لم يعقل او بطلان ذلك

فانما يقتضيه حدوث معلول ما انما يقتضيه جميع علل ذلك المعلول بشرطها وما يقتضيه فساد معلول لا يقتضيه فساد العلل بل يكفي فساد شرط ما ولو كان عديما وهم وتنبه ان قوما من المتصدين يقع عند ان الحي هو العاقل اذا عقل صورة عقلة صار هو في نفسه من الجواهر اما قل عقل او كان هو على قولهم بعينه للعقول من اقل هو حيث كان عند ما لم يعقل او بطلان ذلك

فان كان كما كان فسواء اعتقل ولم يعقلها وان كان بطل منه ذلك ابطال على انه محال  
 لما هو على انه ذاته فان كان على انه محال له والذات باقية فهو كسائر الاشياء لا تليق  
 على ما هي لكون وان كان على انه ذاته فقد بطل ذاته وحدث شئ اخر ليس انه صار هو  
 شيئاً اخر على انك اذا تأملت هذا ايضا علمت انه يقتضي هيوالي مشتركة وسيد  
 من كلب لا بسيط اقول لما فرغ من اثبات وجوب بقاء النفس الناطقة مع مقتضى  
 المكتسبة بذاتها التي هي كالاتها الذاتية اراد ان يبين كيفية اتصالها بآليات  
 خفية بابطال مذهب فاسد في ذلك كان مشهوراً بعد المعلم الاول عند المشائين من  
 اصحابه وهو القول باتحاد العاقل بالصوره الموحدة فيه عند تحمله اياها فالحال ولاذ به  
 ذلك اياهم حتى يقولوا ان قوماً من المتعبدلين يقع عندهم ان الجواهر العاقل اذا اعتقل  
 صورته عقلية صار هو هو واجتبا اجمع على ذلك وهو ما قرره في كتابه الموسوم بالمبدأ  
 والمعاد في فصل مترجم بان واجب الوجود معقول للذات وعقل للذات فانه صنف  
 هذا الكتاب تقريراً للمذهب في المبدأ والمعاد حسب ما اشترط في صدر تصديقه  
 ثم انه يله على فساد هذا المذهب بقوله فلنفرض الجواهر العاقل عقل الى آخره وهو زياد  
 تنبيه وايضا اذا عقل اشر عقل ب ا يكون كما كان عند ما عقل اشر يكون سواء  
 عقل ب او لم يعقلها او يصير شيئاً اخر ويلزم منه ما تقدم ذكره اقول مضافاً  
 وزيادة التنبيه فليعلم انه اذا عقل ا حاد ا فاذا عقل ب فان بطل كونه ا فهو  
 متعبد بالذات عند كل عقل فان لم يبطل عنه ذلك بل بقي او لم يصير ب ناقضاً  
 مذهبهم وان بقي او صار مع ذلك ب كان مع ذلك القول باتحاد العاقل بالمعقول  
 قولاً باتحاد جميع المعقولات على اختلافها في الماهيات وكذلكها وهذا بين احاطة  
 واستدشاعة ما ذكره اولاً وهم اشر وتنبيه وهو لا ايضا قد بشراة ان  
 النفس الناطقة اذا اعتقلت شيئاً فاما اعتقل ذلك الشئ باتصالها بالعقل المعال وهذا هو المعنى  
 اتصالها بالعقل المعال هو اتصالها بالنفس العقلية لا انها تصير العقل المستفاد العقل المعال هي نفس  
 فتكون العقل المستفاد وهو كما عرفت ان يجعل العقل المعال متجرباً بقدرته على شئ او يحجبها  
 انفسه لا لا يستفاد العقل المستفاد الى كل عقل على ان الاحالة في قولهم ان النفس الناطقة هي  
 العقل المستفاد حين ما يتصل به قائمته اقول هذا الى صرحه هو قولهم النفس الناطقة عند

تعلقها معقولاً ما يتجدد بالعقل للفعال لا اتحاداً بالعقل المستفاد الذي يتجدد للعقل  
 الفعال به ونبه على هذا لا بد من واحد محالين اما تجزية العقل الفعال الذي فرض  
 اثنين قابل للتجزية واما وجوب حصول جميع المعقولات التي عقلها العقل الفعال للنفس  
 الناطقة عند تعلقها معقولاً واحداً اي معقول كان شرطاً كان هذا الحال لم يكن معهم  
 على سبيل الانفراد بل انما انهم مضافاً الى الحال الاول المبني كور وهو معنى قوله  
 على ان الاحالة في قولهم ان النفس الناطقة هي العقل المستفاد حين ما يتصور به قائمة  
 بحالها و اعلم انه كل من مهم في الفصل المتقدم بقول باتحاد جميع الصور المعقولة فقد  
 لم مهم في هذا الفصل القول باتحاد جميع الذوات العاقلة وبهذا اورده في هذه الفصول  
 الثلاثة في هذا المعنى حكايته وكان لهم رجل يعرف بفكر فوريوس عمل في العقل  
 والمعقولات كما ياتي عليه المشاؤون وهو حشفت كله وهم يعلمون من انفسهم  
 انهم لا يفهمونه ولا فوريوس نفسه وقد ناقضه من اهل زمانه رجل وناقضه من ذلك  
 المناقض بما هو اسقط من الاول اقول الحشفت ارجع الترميق للصريح البالي ايضا حشفت  
 فهذا الفصل دال على ان هذا المذهب كان مذهباً لجماعة من المشائين و فوريوس  
 هذا هو صاحب ايساغوجي اشارته اعلم ان قول القائل ان شيئاً يصير شيئاً  
 اخر لا على سبيل الاستحالة من حال الى حال ولا على سبيل التركيب مع شيء آخر يحدث  
 منها ثالث بل على انه كان شيئاً واحداً فصار واحداً آخر قول شعري غير معقول  
 اقول لما فرغ من ابطال المذهب المذكور اشار الى وجه الابطال بقول كل وهو  
 امتناع اتحاد الشيء بغيره ففسر الاتحاد ولا وذكر ان معناه هو المذهب الحقيقي من  
 قولهم صار شيء شيئاً آخر وبين ان هذا القول ايضاً قد يطلق بالمجاز على جدولة شيء  
 شيئاً آخر بطريق الاستحالة وهي ان يزول عن ذلك الشيء الصانع شيء ما وينضاف اليه  
 شيء آخر يكون معه مصداقاً كما يقال صار الماء هواء ولا سقوا بعض اوما بالقوة معاً  
 بالفعل او بطريق التركيب هو ان يضاف شيء آخر الى الشيء الصانع فيتركيب المصداق  
 عنهما كما قيل صار الزراب طينا والخشب سريراً وهذا ليس المراد هو هذين المعنيين  
 بل المراد هو ما يفهم عنه بالحقيقة وهو انه كان شيئاً واحداً فصار هو وحده واحداً  
 اخر وذكر ان ذلك قول شعري غير معقول وانما نسبة الى الشعر لانه مجمل وبسبب تخيله

يظنه عوام المتألهة والمتصوفة حقا ثم اشتغل بذلك الحجة على فساده قوله فانه ان كان  
كل واحد من الامرين موجودا فلهما اثنان متميزان وان كان احدهما غير موجود  
فقد بطل الذي كان موجودا ان كان المعدوم قبل وحدث شيء آخر ولم يحدث ان كان  
المفروض ثانيا ومصدرا اياه وان كانا معدومين فلم يصح احدهما الاخر بل يتمايزان ان يقال  
ان الماء صار هواء على ان الموضوع لا يتغير لانه لا يتغير لانه لا يتغير لانه لا يتغير  
ان ههنا امرين امر كان قبل الاتحاد واما حصل بعده والاول هو الصائر هذا الثاني والثاني  
هو المصدري اياه لذلك الاول فالحال بعد الاتحاد لا يحلوا ما ان يكون الامرين موجودين معا وما  
ان يكون احدهما موجودا والاخر معدوم وما اوما ان لا يكون واحدا منهما موجودا وجميع  
الاتقسام محال اما الاول فلقى له ان كان كل واحد من الامرين موجودا فلهما اثنان متميزان  
وفذلك ينافي الاتحاد واما القسم الثاني فيحتمل تقديرين احدهما ان يكون المعدوم بعد الاتحاد  
وهو الامر الاول والموجود هو الامر الثاني والاخر ان يكون بالعكس والشبه بطل هذا  
القسم بابطال تقدير الاول فقط لان تقدير الثاني ظاهرنا قضية للقول بالاتحاد فقال  
وان كان احدهما غير موجود يعني القسم الثاني من الثلاثة فقد بطل ان كان المعدوم قبل  
وحدث شيء آخر ولم يحدث اي فقد بطل على تقدير كون المعدوم هو الامر المتقدم  
سواء حدث بعد من شيء آخر ولم يحدث ان كان بالفرض ثانيا ومصدرا اياه فيستمر  
الهمزة في ان وهي ان المصدرية الكائنة مع لفظة كان فاعلا كناية بطل اي فقد بطل  
كون الاول بالفرض ثانيا ومصدرا اياه وذلك لان معنى الاتحاد هو كون الاول الصائر  
بعينه ثانيا ومصدرا اياه فعلى تقدير عدمه لا يكون هو هذا والفاضل الشارح لما تخير  
في تطبيق هذه الصاروة على معنى نسبة الاختلال واما القسم الثالث فقد بطل بقوله  
وان كان معدومين فلم يصح احدهما الاخر فقد ذكر مثال احد طرفي مفهوم الاتحاد  
بالجواز وهو الاستحالة وأشار الى الضرب الآخر معنى التركيب بقوله وما يخرجى هذا المعنى  
تتنبك فيظهر لك من هذا ان كل ما يعقل فانه ذات موجبة بتقريرها للجلايا  
العقلية تقر شيء في شيء آخر اقول لما بطل هذا المذهب المذكور صرح بكيفية انصاف  
الحقير العاقل بكالاته فان ذلك هو الغرض من هذه الفصول على ما ذكرنا فذكر  
انه يكون على سبيل تقرير شيء في شيء آخر والحجة في المذهب المذكور يقتضي وانما عبر عن العقيدة

بالجبر لا لانها الصور لها قلة لذوات تلك الصور باليقين بتسليم الصور العقلية قد يجوز  
 بوجودها ان تستفاد من الصور الخارجية مثلاً كما تستفيد صورة السماء من السماء وقد يجوز ان  
 يسبق الصور قواها الى القوة العاقلة ثم يصير لها وجع من خارج مثل ما تعقل شكلها فتجمل  
 موجوداً او يجب ان يكون ما يعقله واجب الوجود من الكل على الوجه الثاني **اقول**  
 لما فرغ من بيان كيفية امر تسام لمعقولات في الجبرها العاقلة اراد ان يبين ان الاول  
 الواجب لذاته وما يتلوه من المبادئ العالية على اى نحو من انحاء التعقل يتقل المعقولات  
 فقسام المعقولات الى ما يكون عللاً للوجوب الاعيان الخارجية التي هي صورها كتعقل  
 الانسان عملاً غيراً لم يسبق له احد الى ذلك وايضاً ما يعقل بعد ذلك ويسمى علماً افعلياً  
 والى ما يكون معلولات الاعيان الخارجية كتعقل الانسان شيئاً شأه صورته و  
 يسمى علماً انفعالياً ونفى الصنف الثاني عن الاول تعالى لا متنازع انفعاله عن غيره  
**فتنبه** كل واحد من الوجهين قد يجوز ان يحصل من سبب عقلي مصداقاً للوجوب  
 الصورة في الاعيان او غير موجودها بعد في جبرها قابل للصورة للعقولة ويجوز  
 ان يكون للجبر العقلي من ذاته لا من غيره ولو لا ذلك لذهب العقل للمفارقة  
 الى غير النهاية وواجب الوجود يجب ان يكون له ذلك عن ذاته **اقول** هذا  
 قيمة اخرى لكل واحد من التسمين المذكورين وتقريرها ان يقال كل صورة معقولة  
 لشئ موجود في الاعيان اعني كل تعقل انفعالي او لشئ لم يوجد بعد في الاعيان  
 اعني وكل تعقل فعل فاما ان يحصل من سبب عقلي كما تعقل الفعل بصورة  
 في جبرها عاقل بالقوة قابل لتلك الصور واما ان يحصل من ذات ذلك الجبر  
 لا من شئ خارج عنه والخاص الى الغير ينتهي الى الخاص من الذات كالسلسلة  
 الاسباب اعني العقل للمفارقة الى غير النهاية وقد بانست استحالة ذلك فاذا  
 الجبر هو الذي يحصل تعقلاته من ذاته موجوداً والاول الواجب تعالى يجب  
 ان يكون علمه فعلياً كما من وجاه صلاله من ذاته لا من غير ما من ايضا واعلم ان في  
 وجوب الصور للمعقولات في ذات العاقل من ذاته نظر لان الفاعل لا يكون قابلاً وفي  
 وجوبه لانفعالات منها ايضا نظر لان العقل بالقوة لا يحسن جبراً الى الفعل  
 عن غير مخبر خارج كما من في النمط الثالث **اشارة** واجب الوجود يجب ان يكون



فإنه بذاته على ما تحقق وتعتل ما بعد من حيث هو علة لما بعده وجوهره وحقيقته  
وتعتل سائر الاشياء من حيث وجوبها في سلسلة الترتيب النازل من عنده  
طولا وعرضا أقول لما تقرر ان العلم الاول تعالى على ذاتي اشار الى احاطة جميع  
الموجبات فذلك انه يعقل ذاته بذاته لكونه عاقلا لذاته معقولا لذاته على ما تحقق  
في النمط الرابع ويعقل ما بعده يعني المعلوم الاول من حيث هو علة لما بعده والعلم  
اتمام بالعلل التامة فيعنى العلم بالمعلوم فان العلم بالعلل التامة لا يتم عن غير  
العلم بكونها مستلزمة لجميع ما يليها وهذا العلم يتضمن العلم بكونها  
التي منها معلوماتها الواجبة بوجوبها ويعقل سائر الاشياء التي بعد المعلوم الاول  
من حيث وقوعها في سلسلة المعلومات النازلة من عنده اما العلم كسلسلة  
المعلومات المترتبة المنهجية اليه في ذلك الترتيب او عرضا كسلسلة الاحداث  
التي لا ينتهي في ذلك الترتيب اليه لكنها ينتهي اليه من جهة كون الجميع ممكنة  
مختلعة اليه وهو احتياج عرضي يتساوى جميع احوال السلسلة فيه بالنسبة اليه تعالى  
اشارة الى ان العلم الاول للاشياء من ذاته في ذاته هو افضل احوال كون الشيء  
مدركا ومدركا ويتلوه ادراك الحقائق العقلية اللازمة للاول بالشرائط الاول ولما بعده  
من ذاته وبعينها ادراكات النفسانية التي هي نقش ورسم عن طبائع عقل متبدل  
البادي ولذا سبب أقول للادراك اعتبار من حيث هو ادراك واعتبار من حيث هو  
حال المدرك واعتبار من حيث هو حال المدرك ويختلف مراتبه بكل واحد من  
الاعتبارات اما الاختلاف بحسب مهميته فلكونه تارة له حسا أو تارة تخيلا وتارة قوما  
وتارة تعقلا اما اختلافه بحسب القياس الى المدرك فلكونه الادراك الفعلي المقضي بكون  
المدرك فاعلا او وجودا من الادراك الانفعالي المقضي بكونه منفعلا وايضا  
لان هذا مفيد وجوده وذلك مستفاد من وجوده واما الاختلاف بحسب القياس  
الى المدرك فلكونه المدرك بالحس من اللادة اتم في كون المدرك من المعنوس فيها  
والمدرك بعينه اتم من المدرك بمعلومه وقد كان هذا هكذا وكان العلم التام بالعلل  
التامة مقتضيا العلم التام بمعلولها ولهم يكن بالعلم اتمام بالمعلوم علمات ما  
يعلمه فلان العلم من حيث هو تامة يوجب معلولها العيني من حيث هو

هو المعلول من حيث هو معلول لا يقتضي علته المعينة انما يقتضي علته ما لو حجب  
 بل العلم بالعللة يقتضي العلم بهيئة المعلول وانتيه والعلوم بالمعلول يقتضي العلم  
 بأمية العللة دون مهيتها كان اكمل الادراكات في ذاتها ادراك الاول لذاته بل  
 كما هي ولجميع ما سواها ايضا بذاته من حيث هو عللة تامة لها وهو ايضا افضل  
 انحاء كون الشيء مدركا لانه فعلي فاقى وافضل انحاء كون الشيء مدركا لانه تام  
 حاصل من الوجه الذي يجب ان يحصل ويتلوه ادراك الجبره العقلية اما ادراكها  
 الاول فغير ممكن من خواصها العلوية لئلا ان الاول لما كان محقولا لذاته وهي  
 عاقلة لذاتها عقلية باسراق الاول عليها فحققت ما دون الاول من الاول تقلا  
 دون تعقل الاول اياها ويتلوه ادراكات النفس من الاستفادة من طرق الحواس  
 بالتفصيلات وغيرها وهي كما نقش ورسم عن طبائع عقلية لان فخرها من القوة  
 الى الفعل عقل متصور يصور المعقولات فينطبع منه فيها بعض تلك الصور  
 بحسب استعدادها واتصالها بذلك العقل وهي ادراكات متبدلة المبكدي  
 لان بعضها يحصل من الاستدلال بالعللة على المعلول وبعضها بالعكس وبعضها  
 من طرق غيرها ومنبتة للناسبات لانها تارة ينتقل من العلم بالشيء الى العلم  
 بما يشبهه وتارة الى العلم بما يقابله وتارة على وجوه غيرها فمضى انقص مراتب  
 الادراكات وقد حصل ايضا من جميع ذلك ان الادراك تفرع على اصداف  
 الادراكات بالتشكيك وهم وتنبه له ذلك تقول ان كانت المعقولات  
 لا يتجدد بالعقل ولا بعضها مع بعض لما ذكرت ثم قد سلمت ان واجب الوجود  
 ويعقل كل شيء فليس واحدا حقا بل هناك كثرة فتقول انه لما كان تعقل ذاتة  
 بذاته ثم يلزم فهو ممتدة عقلا بل لذاته ان يعقل للكثرة جاءت الكثرة لانها متأخرة  
 لا داخلية في الذات مقومة بها وجاءت ايضا على ترتيب لكثرة اللوازم من الذات مباشرة  
 او غير مباشرة لا يشك الواحد والاول يعرض له كثرة لوازم اضافية وغير اضافية  
 وكثرة سلوب وبسبب ذلك كثرات الاسماء لكن تأثيره لذلك في وحدانية ذاتة  
 اقول تقريرا لوهم ان يقال انك ذكرت ان المعقولات لا تتحد بالعقل ولا بعضها  
 بعض بل هي صور متماثلة متفرقة في جواهرها العقل وذكرت ان الاول انما

يعقل كل شيء فاذن معقولاته صورة متباعدة متفرقة في ذاتها وبين ذلك على ذلك  
 ان لا يكون ذات الاول الواجب واحدا حقا بل يكون مشتملة على كثرة وتقرير  
 التنبيه ان يقال ان الاول لما عقل ذاته بذاته وكان ذاته علة للكثرة لذاته  
 فعقل الكثرة بسبب تعقله لذاته بذاته فتعقله للكثرة لازم معلول له فصورا لكثرة  
 التي هي معقولاته هي معلولاته ولو انزله من مرتبة ترتيب المعلولات فهي متأخرة  
 عن حقيقة ذاته تأخر المعلول عن العلة وذاته ليست بمبتق منه بها ولا بغيرها  
 بل هي واحدة وتكثر للوازم والمعلولات لا ينافي وحدة علتها للملزوم واماها  
 سواء كانت تلك الوازم متفرقة في ذات العلة او متباعدة له فاذن تقررا لكثرة  
 للمعلولة في ذات الواحد القاهر بذاته المتقدم عليها بالعلية والوجود لا يقتضي  
 تكثرة والحاصل ان الواجب تعالى واحد ووحدة لا تنزل بكثرة الصور والمعقولات  
 المتفرقة فيه فهذا انظر بآثار تنبيهه وباقي الفصل ظاهر ولا شك في ان القول  
 بتقرير لوازم الاول في ذاته قول يكون الشيء الواحد فاعلا وقابلا معا فتقول  
 يكون الاول موصوف بصفات غير اضافية ولا سلبية على ما ذكره الفاضل  
 الشارح وقول بكونه محلا لمعلولاته الممكنة المتكثرة تعالى عن ذلك كما علمنا  
 كبريا وقول بان معلوله الاول غير مباشر لذاته وبانه تعالى لا يحد شيئا  
 مما يباينه بذاته بل بتوسط الامور المحالة فيه الى غير ذلك مما يحال له انظار  
 من مزاها بالحداثة والقدرة والقدرة والقدرة والقدرة والقدرة والقدرة والقدرة  
 بقيام المعلومات المعقولة بذاتها المتكثرة في ذاتها بالقدرة والقدرة والقدرة  
 امر تكبريات تلك الحالات حدرا من التزام هذه المعاني ونحوها لا في اشتراطات  
 في صدر هذه المقالات ان لا تقرر من ذلك ما اشتهر به من جهة الجدة في  
 لما اعتقد له ببيت وجه التعصبي من هذه المضامين وغيرها بياننا انما يمكن  
 الشرط املكت ومع ذلك فلا جد من نفسي رخصة ان لا اشبه في هذه الامور  
 الذي من ذلك اصلا فاشترت اليه اشارته وخفية يابح الحق منها من هم صليهم  
 قول المعقل كما لا يخفى في ادراك ذاته لذاته الى صورة غير حسي ذاتية  
 هو هو فلا يحتاج الى غير ذلك من ادراك ذاته لذاته الى صورة غير حسي ذاتية

صورت في ذلك الصادرة التي بها هي و اعتبر من نفسها انك تعقل شيئاً  
بصورة متصورة لها وتستحضرها فهي صادرة عنك لا بأقل من ذلك مطلقاً بل بمشارك  
ما من غيرك ومع ذلك فانت لا تعقل تلك الصورة بغيرها بل كما تعقل ذلك الشيء  
بحال ذلك تعقلها ايضاً بنفسها من غير ان يتصاعف الصورتين بل ربما يتضاعف  
اعتبار انك المتعلقة بذاتك وبذلك الصورة فقط على سبيل التركيب واذا كان  
حالك مع ما يصدر عنك بمشاركة غيرك هذه الحال فما ظنك بحال العاقل  
مع ما يصدر عنه لذاته من غير مدخله غير فيه ولا تظن ان كونك محلاً  
لتلك الصورة شرط في تعقلها اياها فانك تعقل ذاتك مع انك لست بحال لها  
بل انما كان كونك محلاً لتلك الصورة شرطاً في حصول تلك الصورة التي الذي  
هو شرط في تعقلها اياها فان حصلت تلك الصورة لك بوجه آخر غير الحول فيك  
حصل التعقل من غير حصول فيك ومعلوم ان حصول الشيء لفاعل في كل حصول  
الغير ليس دون حصول الشيء لقابله فاذا في المعطولات الذاتية للعاقل الفاعل لذاته  
حاصلة له من غير ان يحل فيه فهو عاقل اياها من غير ان يكون هي حالة فيه واذا  
تقدم هذا فاقول قد علمت ان الاول العاقل لذاته من غير تغاير بين ذاته وبين  
عقله لذاته في الوجود الا في اعتبار الوجود في ذاته وهو محتمل بان عقله لذاته  
حالة لظنه لمحلولة الاول فاذا حكمت يكون العقل في ذاته وعقله لذاته شيئاً واحداً  
في الوجود من غير تغاير فاحكم بين المعولين ايضاً اعني المعول الاول وعقل الاول  
شيئاً واحداً في الوجود من غير تغاير فيقتضي كون احدهما ماثلاً للاول والثاني متقرباً  
ليه وكما حكمت يكون التغاير في العلتين اعتبارياً محضاً فاحكم بكونه في المعولين  
كذلك فانه وجود المعول الاول هو نفس تعقل الاول اياها من غير احتياج  
الى صورة مستأنفة تفل في ذات الاول تعالى عن ذلك شراً كانت المحلولة العقلية  
تقل ما ليس بمعلولات لها بحصول صور فيها وهي تعقل الاول الواجب كما هو  
الاول هو معلول للاول الواجب كانت جميع صور الموجودات الكلية والجزئية على  
ما عليه الوجود حاداً اذ هي في الاول الواجب يعقل تلك الشياء مع تلك الصور  
لا بصورتها بل باعتبارها في الوجود هي الصورة ذاتها

لا يبرهن عن علم مثقال ذرة من غير لزوم محال من الحالات المذكورة فهذا اصل  
 ان حقيقة وبسطتها انكشفت لك كيفية ما حاطته تعالى بجملة الاشياء الكلية  
 والجزئية انشاء الله تعالى وذلك بفضل الله يوقيه من يشاء ولو لا ان تلخيص هذا  
 البحث على الوجه الشافي يستدعي كلاما بسيطا لا يليق ان نورد امثاله على سبيل  
 الخشونة لكرت ما فيه كفاية لكن الاقتصار ههنا على هذا اليماء الى اشياء  
 الاشياء الجزئية قد تعقل كما تعقل الكليات من حيث تجب باسما بما منسوق الى  
 مبدأ نوعي عدي في نفسه متخصص به كالكسوف الجزئي فانه قد يعقل وقوم بسبب  
 فها في اسبابه الجزئية واحاطة العقل بما وتعلقها كما تعقل الكليات وذلك غير ادراك  
 الجزئي الزماني الذي يحكم انته واقعه الان وقبله او بعده بل مثل ان تعقل  
 ان كسوف اجزئيا يعرض عند حصول القمر وهو جزئي ما وقت كذا وهو جزئي في مقابلة  
 لكذا ثم بما ان تعقل ذلك الكسوف ولم يكن عند العاقل الاول احاطة بانقضاء او لم يقع وان كان  
 معقولا على الضم الاول لان هذا ادراك آخر جزئي يحدث مع حدوث المدة  
 ويزول مع زواله وذلك الاول يكون ثابت الدهر كله وان كان علما بجزئي  
 وهو ان العاقل يعقل ان بين كسوف القمر في موضع كذا وبين كسوف في موضع كذا  
 يكون كسوف معين في وقت من زمان اول الحالين محد ودعقله ذلك امر  
 ثابت قبل كون الكسوف ومعه وبعده اقول تريد التفرقة بين ادراك الجزئيات  
 على وجه كلي لا يمكن ان يتغير وبين ادراكها على وجه جزئي يتغير بتغيرها اليه  
 ان الاول تعالى بل كل عاقل هو ان يدرك الجزئيات من حيث هو عاقل على الوجه  
 الاول دون الثاني وادراكها على الوجه الثاني لا يحصل الا بالاحساس التخييل  
 او ما يجري مجراها من الآلات الجسمانية وقيل تقرير ذلك لقول كلمة الادراك  
 وجزئيته متعلقان بطبيعة التصورات المتعفية وجزئيتها ولا مدخل للتصديقات  
 في ذلك فان قلنا هذا الاشارة يقول هذا القول في هذا الوقت جزئي  
 وهو لنا الانسان يقول القول في وقت كلي ولم يتعين فيهما  
 الاحال الانسان والوقت والقول بالجزئية والكلمة وكل جزئي متعلق  
 به حكمه فله طبيعة توجد في نفسه انما تصيد تلك الطبيعة جزئية لا يدركها

العقل لا يقا ولها الفروع والحدود بسبب ثغرات معنى الاشارة الحسية اليها  
او ما يخرجها من تلك الخصائص التي لا تنبيل الى ادراكها الا الحسن وما خرجها  
فان اتحدت تلك الطبيعة مع جملة عن تلك الخصائص صارت كلية يدركها العقل  
ويشاهدونها البرهان والحدود كان الحكم المتعلق بها حين كونها جزئية باقيا بحالها  
الا ان يكون الحكم متعلقا بالامور المخصوصة من حيث هي مخصصة وانما ثبت  
هذا فنقول كل من ادراك على الكائنات من حيث انها طبائعي وادراك على  
الجزئية واحكامها كذا لاقيها وتباينها وتمازجها وتباينها او تركبها وتصلها من حيث  
هي متعلقة بتلك الطبائع وادراك الامور التي يحدث معها وبعد ما وقبيلها  
من حيث تكون الجميع واقعة في اوقات يتحد بعضها بعض على وجه لا ينفك  
شيء اصلا فقد حصل عنده صورة العالم منطبقته على جميع كلياته وجزئياته  
الثابتة والمتغيرة للتصرف الخاصة بوقت دون وقت كما عليه الوجوه غير  
مفارقة اياها شيئا ويكون تلك الصورة بعينها منطبقة على عوالم اخر لو حصلت  
في الوجوه مثل هذا العالم بعينه فيكون صورة كلية منطبقة على الجزئيات  
المحاوثة في انزمتها غير متغيرة بتغيرها هكذا يكون ادراك الجزئيات على  
الوجه الكلي ونعود الى شرح الكتاب نقوله الاشياء الجزئية قد تعقل كما تعقل  
الكليات اشارة الى ادراكها من حيث هي طبائعي مخصصة عن المخصصات  
المذكورة وقيد ما بقوله من حيث يجب باسبابها ليكون الادراك لتلك  
الاشياء مع كونها كليا يقينيا عند ظني ثم قال منسوبة الى مبدى انواعه في نفسه  
اي منسوبة الى مبدى طبيعة النوعية موجودة في نفسه ذلك لانها غير موجودة  
في غير ذلك الشخص بل مع تجوزاتها موجودة في غيره والامر ان تلك الاشياء  
نما يجب باسبابها من حيث هي طبائعي ايضا ثم قال تخصص به اي تخصص  
تلك الجزئيات بطبيعة ذلك المبدى وانما نسبها الى مبدى كذلك لان الجزئيات  
هو جزئي لا يكون معلولا لطبيعة غير جزئية ولا الطبيعة علة من حيث هو كذلك و  
ما في كلامه ظاهر ان قوله وهو ان العاقل لا يبين كون القمر في موضع كذا الى آخره  
ومعناه ان من يعقل ان يبين كون القمر في اول الحمل مثلا ويبين كونه في اول الضرر

فيكون الكسوف محين في وقت محدد ومن زمان كونه في اول الحمل والوقت  
 الذي سائر القمر فيه من اول الحمل عشر درجات فانما يكون تعقل خلافه العاقل  
 الامور امرانا بذا قبل وقت الكسوف وصحة وبعد فظهر من هذا البيان ان تحديد  
 زمان الكسوف بزمان اول الحملين اعني كون القمر في اول الحمل واجب فان وقت  
 الكسوف انما يتحدد به او بما يجري مجرى وليس من يادة غير محتاج اليه كما ظنه  
 انفاضل الشارح تعبيه واشارة قد تغير الصفات للاشياء على وجوه اقوله  
 هذا الفصل مشتبه على صحة الصفات الى اصنافها وبيان ما يتغير منها يتغير  
 الامور الخارجة عن ذات الموصوفين وما لا يتغير ليستدل بذلك على نفى الصنف  
 الاول عن العاجب الاول حل ذكره وذلك القسم ان يقال الصفة اما ان تكون متغيرة  
 في الموصوف غير مقتضية لاضافته الى غيره واما ان تكون مقتضية لاضافته  
 الى غيره وليست بمتغيرة في ذاته واما ان تكون متغيرة ومقتضية للاضافة معا  
 وهي ينقسم الى ما لا يتغير بتغير اضافة اليه والى ما يتغير بتغيره في هذه اربعة اصناف  
 قول منها مثل ان سبيد الذي كان ابيض وذلك باستحالة صفة متغيرة  
 غير مضافة اقول هذا هو الصنف الاول من الاربعة وهو ظاهر الصنف  
 الثاني غير المذكور في هذا الفصل قوله ومنها مثل ان يكون الشيء قادرا على  
 تحريك جسم ما فاذ لم يدر ذلك الجسم استحالة ان يقال انه قادر على تحريكه  
 فاستحال ان هو عن صفة وكان من غير تغير في ذاته بل في اضافة فان كونه  
 قادرا صفة له واحدة يلحقها اضافة الى امر كل من تحريك اجسام حال ما  
 مثلا ان وما اوليا ذاتيا ويدخل في ذلك زيد عمر وشجرة وحجارة ثانيا فانه  
 ليس كونه قادرا متعلقا به الاضافات متعينة تعاق ما لا بد منه فانه  
 لو لم يكن زيدا معلقا في الامكان ولم تقع اضافة القوة الى تحريكه اية ما صار  
 ذلك في كونه قادرا على التحريك فاذ اصل كونه قادرا لا يتغير  
 بتغير الاحوال المتدور عليها من الاشياء بل انما يتغير الاضافات الخارجية  
 فقط فهذا القسم المقابل الذي قبله اقول وهذا هو الصنف الثالث  
 وهو الصفة المتغيرة في الموصوف مقتضية لاضافته الى شيء من خارج التي

لا يتغير بتغير تلك العشي في الخارج وان كانت تتغير، ضافته الى ذلك العشي  
وهو كالتقديره التي هي هيئة ما للذات ليس بها يعجزان يصدر عن تلك الذات  
فعل وهي يقتضي كون القادر مضاعفا الى مقدوره عليه ولا يتغير بتغير  
المضات اليه فان القادر على تحريك زيد لا يصيد غير قادر في ذاته عند الغلوم  
زيد ولكن يتغير ضافته تلك فانه تحرك لا يكون قادرا على تحريك زيد وان كان  
قادرا في ذاته والسبب في ذلك ان القدرة تستلزم الاضافة الى امر كل  
لزم وما اوليا خاتيا والجزئيات التي تقع تحت ذلك الكلي لزم ما ثانيا غير ذاتي بل  
سبب ذلك الكلي والامر الكلي الذي يتعلق الصفة به لا يمكن ان يتغير فلا حل ذلك  
لا يتطرق التغير الى الصفة وما للجزئيات فقد تتغير وتتغيرها اضافات  
الجزئية العرضية المتعلقة بها وهذا الصنف كالمقابل للاول لانه صفة متغيرة  
ذات اضافة والاول متغيرة عارضة عن الاضافة قوله ومنها مثل ان يكون  
الشيء عالما بان شيئا ليس له يحدث ان شيء فتصير عالما بان الشيء ليس بتغير الاضا  
وان صفة المضافة معان فان كونه عالما بشيء ما يقتضي الاضافة به حتى انه اذا كان  
عالما بمعنى كل حركية ذات في ان يكون عالما بجزئي جزئي بل يكون العلم  
بالنتيجة عالما مستانفا يلزم منه اضافة مستانفة وهيئة للنفس مستانفها  
اضافة مستحقة فخصومة غير العلم بالمقدرة وغير هيئة تحققها لا كما كان في كونه  
قادرا له بجهة واحدة اضافات ان شيء فهذا اذا اختلف حال المضاف اليه من  
عدم ووجود وجيب ان يختلف حال الشيء الذي له الصفة لا في اضافة الصفة  
نفسها فقط بل وفي الصفة التي يلزم منها تلك الاضافة ايضا قوله وهذا  
هو الصنف الرابع وهو الصفة المتغيرة في الموصوفات المتضمنة لاضافة الى الشيء  
من خارج التي يتغير بتغير ذلك الشيء في الخارج جروهي كاعلم فانه صفة متغيرة  
في العالم متضمنة لاضافته الى معلومه المعين ويتغير بتغير المعلوم فان العالم  
يكون زيدا في الدار يتغير علمه بجزءه عن الدار وذلك لان العلم انما يستلزم  
الاضافة الى معلوم معين ولا يتعلق بغير ذلك المعلوم بعين يتعلق الاول بخلاف  
القدرة فان القدرة تتعلق بالمقدور الكلي او به وبسببه بالمقدور الجزئي الذي



يقع تحت ذلك الكلي ثانياً واما العلم فانه اذا علق بالحيوان الحيواني الذي يقع  
تحت ذلك الكلي المبنية الا اذا استوعقت العلم وهذا العلم فعلق بذلك الحيوان  
تعلقاً آخر ومثاله العلم بان الحيوان جسم لا يقتضي بانفسه العلم بكون الانسان  
جسم ما لم يقتض ان في ذلك علم آخر وهو العلم بكون الانسان حيواناً فاذن العلم  
بكون الانسان جسماً علم مستأنف له اضافة مستأنفة وهيئة جديدة للنفس  
لها اضافة جديدة غير العلم بكون الحيوان جسماً وغير هيئة تحقق ذلك العلم  
ويلزم من ذلك ان يختلف حال الموصوف بالصفة التي يكون من هذا الصنف  
بالاضافة حال الاضافات المتعلقة بها لا في الاضافات فقط بل وفي نفس تلك  
الصفة قوله فما ليس موضوعاً للتغير لا يجوز ان يعرض له تبدل بحسب القسم  
الاول ولا بحسب القسم الثالث واما بحسب القسم الثاني فقد يجوز في اضافة  
بعيدة لا في ثلثي الذات **اقول** لما فرغ من احكام الصفات اورد قضية  
كلية وهي ان كل ما لا يكون موضوعاً للتغير لا يجوز ان يتبدل صفاته المتقررة  
العارية عن الاضافة ولا صفاته المتقررة المتعلقة بالاضافة التي تتغير بتغير  
تلك الاضافة ويجوز ان يتبدل اضافاته اللازمة لصفاته المتقررة التي لا تتغير  
بتغير تلك الاضافات ولا محالة يكون كذلك في اضافات بعيدة لازمة  
لن واما ثانياً ولا يمكن ان يكون في اضافات قريبة لازمة لزوماً اولياً فان  
التغير فيها يقتضي التغير في نفس تلك الصفات وحين يصير الذات موضوعاً  
للتغير فهذا تقرير كلامه وانما وصف الفصل بالتنبيه للقسم المذكورة وبالأشارة  
لهذا الحكم الكلي واعتراض الفاضل الشارح بان الاضافة وجودية عندهم  
فانما يجوز والتغير فيها فلم لا يجوزونه في الصفات الحقيقية ليس بواجب لا لهم  
بديوان الاضافة التي يجوز تغيرها ليست مما يتعلق بها الموصوف ولا الصفة  
المتقررة فيها بالذات بل بالعرض ومضاه ليس الا وفق الشيء الذي يظن  
ان الاضافة عارضة له كالقدرة على التحريك زيد مثلاً تحت ما عرضت  
الاضافات له كالقدرة على التحريك مطلوب على ان وجود الاضافة هو  
لكون الشيء بحيث يعقل له امر بالقياس الى غيره ولا يكون لذلك الامر وجوداً

غير هذا التمثيل فلا يحدث من تغيير الغيرة تغير في الشيء بل يحدث منه تغير في الاسم  
المعقول لفظه نكتة كونك مبنيا وشمالا هو إضافة شخصية وكونك وصادرا  
وعالميا هو كونك في حالة متغيرة لا في نفسك يتبعها إضافة لازمة أو لاحقة  
فالتبني بما ذكره وحال مضافة لا ذواضافة محضة أقول اشكركم الى الصنف الثاني  
من الأصناف الأربعة وذكر الفرق بينه وبين الصنفين الآخرين  
لأنه يلتبس ببعضها بعض وذلك ظاهر قلنا نيب فالواجب الوجود  
يجب أن لا يكون عليه الجزئيات علميا نيبا حتى يدخل فيه الآن والماضى  
والمستقبل فيعرض لصفة ذاتية ان يتغير بل يجب ان يكون علمه بالجزئيات  
على الوجه المقدس العالي عن الزمان والمكان قل هذا الحكم كالنتيجة لما قبل  
وهو انما حصل من انضيات قولنا الواجب الوجود ليس بموضوع للتغير  
على ما ثبت في النظم الرابع الى الحكم الكل المذكور وهو قولنا كل ما ليس بموضوع  
للتغير فلا يجوز ان يتبدل صفاته على التفسير بل ذكرنا ان هذا الحكم هو  
مناقضة للقول بان الكل مطول للواجب لعالم بذاته والعلم بالعلم لا يجب العلم  
بالمعلول فذكرنا هذا الوهم انه يجب ان يكون علمه بالجزئيات على الوجه  
الكل الذي لا يتغير بتغير الأزمنة والأحوال فاعلم ان هذه السياقة تشبه سياقة  
الفقهاء في تخصيص بعض الأحكام العامة بأحكام يعارضها في الظاهر ذلك لان  
الحكم بان العلم بالعلم يوجب العلم بالمعلول ان لم يكن كليا لم يمكن ان يحكم بإحاطة  
الواجب بالكل وان كان كليا وكان الجزئي المتغير من جملة مطلوباته اوجب ذلك  
الحكم ان يكون عالما به لا محالة فالقول بان لا يجوز ان يكون عالما به لا ممتنع  
كون الواجب موضوعا للتغير تخصيص لذلك الحكم الكل بحكم آخر ما رضى في  
بعض النصوص وهذا دأب الفقهاء ومن يجري مجراهم ولا يجوز ان يقع امثال ذلك  
في المسأحة المعقولة لا ممتنع تعارض احكام فيها فالصواب ان يؤخذ ببيان  
هذا المطلوب من ما ذكرنا وهو ان يقال العلم بالعلم يوجب العلم بالمعلول  
ولا يوجب الاحساس به وادراك الجزئيات المتغيرة من حيث هي متغيرة  
لا يمكن الا بالآلات الحسية كالحواس وما يجري مجراها والمدرسة

في تلك الأدراك يكون من غير ما للضرر لا محالة أما أن يكون على الوجه الكلي فلا يمكن  
أن يكون له إلا العقل والمقدر للتحديد الأمثل يمكن أن لا يكون موضوعاً للتغير  
فأذن الواجب الأول وكل ما لا يكون موضوعاً للتغير بل كل ما هو أقل من متعدي  
يذكرها من جهة ما هو ما قل على الوجه الأول ويجيب أن يذكرها على الوجه الثاني

فوق له ويجيب أن يكون عالمًا بكل شيء لأن كل شيء لازم بوسطا وبغير وسط

يتأدى إليه بعبارة قدره الذي هو تفصيل قضائه الأول تأدياً واجباً إذا كان  
ما لا يجب لا يكون كما علمت هذا تأكيداً لما طنته تعالى بالكل وأقول في تقييده  
لما كان جميع صور الموجودات الكلية والجزئية التي لانهاية لها حاصلة من حيث  
هي معقولة في العالم العقل بالبداء الأول الواجب أيها وكان باجتماعها في  
منها بالمادة في المادة على سبيل البداء مستغنى إذ هي غير ماضية لقبول  
صورتين مما فضل عن تلك الكثرة وكان الحق الألهي مقتضياً لتكميل المادة  
بالبداء تلك الصور فيها وإخراج ما فيها بالقوة من قبول تلك الصور إلى الفعل  
قد بطيئاً حكمة من ما نأخر منقطع في الطرفين يخرج فيه تلك الأمور بالقوة  
إلى الفعل واحداً بعد واحد فيصير الصور في جميع تلك الزمان موجودة في موادها  
والمادة كاملة بها فأنظر ذلك فاعلم أن القضاء عبارة عن وجود جميع الموجودات  
في العالم العقل مجمعة ومجملة على سبيل البداء وأنت قد رعباً عن وجوبها  
في موادها الخارجية أو بعد حصول شرائطها مفصلة واحداً بعد واحد كما جاء  
في التنزيل في قوله عن من قائل وإن من شيء أعددنا منتهه وصابت منه ناله  
الابتداء معلوم والكل هو العقلية وما معها موجودة في الوقت والقدرة مرة  
واحدة باعتبارين والجمانية وما معها موجودة فيهما مرتين وهذا لا يظن  
معنى قول الشيخ أن كل شيء يوجد في الأول بوسطا وبغير وسط تتأدى قدرة الله  
هو تفصيل قضائه الأول إلى ذلك الشيء بعينه تأدياً على سبيل الوجوب

المتأخر فالنفاية هو حاطة علم الأول بالكل وبالواجب أن يكون عليه الكل حتى

يكون على أحسن النظام وبأن ذلك واجب عنه وعن احاطته به فيكون التوفيق

وفقاً للمعلوم على أحسن النظام من غير انبعاث قصد طلب من الأول الحق فعمل الأول

بكيفية الصواب في ترتيب حيز الكل من غير ان الحيز في الكل اقول هذا المذهب  
يشتمل على تفصيل العناية وهو ظاهر قد مر في المخطوطة السادسة ايضا ذكر ذلك انما اورد  
هناك بعد ذكر ان العقل لا يفعل الغرض في السائل ليعلم ان نظام الموجودات كيف  
صدر عن الاول من غير قصد واعادة فهذا صيد نفى ادراك الخبيثات المستحق عنه  
تعالى ليعلم ان النظام الموجود في تلك الخبيثات كيف صدر عنه وموضع هذا  
البحث هو هذا الموضوع وانما اورد في المخطوطة السادسة من الغرض ما وهو انالة الوجه  
المذكور ولذلك بدأ كلامه ثمه بقوله لا تجد مخلصا ان طلبت وبدأ كلامه بها بقرينة  
المراء اشار الى الامور الممكنة في الوجود منها امور يحوز ان يتعرف وحيث ما عين المظهر  
والخلل والفساد صلا ومنها امور لا يمكن ان تكون فاضلة فضيلتها الا بتكون  
بحيث يرض منها شر ما عند ازدهامات الحركات ومصادمات المتحركات في القسمة  
امور شرية اما على الاطلاق واما بحسب العقلية واذ كان الحيز المحض مبدأ فيضبان  
الوجود الخديري الصواب كان وجود القسم الاول واجبا فيضبان به مثل حيز الحيز  
العقلية وما يشبهها وكذلك وجود القسم الثاني يجب فيضبان فان في ان لا يوجد  
خبيثا كثيرا ولا ياتي به تخر من شر قليل ثم كثيرا وذلك مثل خلق النافقان النار  
لا تقطع فضيلتها ولا تكمل معرفتها في تصميم الوجود الا ان تكون بحيث توفى  
وتوفى عما يتفق لها مصادمة من اجسام حيوانية وكذلك الاجسام الحيوانية لا يمكن  
ان يكون لها فضيلتها الا ان يكون بحيث يتمكن من ان يتأذى لحوالها في حركاتها  
وسكناناتها واحوال مثل النار في تلك ايضا الى اجتماعات ومصادمات مؤذية و  
يتأذى احوالها واحوال الامور التي في العالم الى ان يقع لها خطأ في عقد مدار في العالم  
وفي الحق او شرط هيجان غالب عامل من شهوة او غضب ضار في امر المعاد ويكون  
القوى المذكورة لا يقضي غناها او يكون بحيث يعرض لها عند المصادمات عارض خطا  
وغلبة هيجان وفلك في اثنين من اقل من اثنين من السالين في اوقات اقل من اوقات  
السلامة ولا ان هذا ما عوم في العناية الاولى فهو كالمقصود بالغرض والشر داخل في تقدير  
بالعرض كانه مثلا مرضي بالغرض اقول لما فرغ من بيان ادراك الاول الواجب  
لجميع ما سواه وكان البحث من كيفية وقوع الشر في فضائه تعالى الى المباحث المتعلقة

من حيث ان ما يتبعه من حيل وان يتحقق ماهية الشر بمثل الخوض في المظلمة فيقول  
 على وجوده من حيث هي غير مؤثرة كفقدان كمال شيء ما من شأنه  
 ان يكون له مثل الموت والعدم والمهل وعلى امواله وحريته كذلك كوجوب ما يقتضيه منع  
 المتوجه الى كمال من الوصول اليه مثل الدخول للمفسد الثمار والاصحاب الذي يمنع التقطع  
 عن فعله وكما لا فعل الذي موقفه مثل الظلم والظنا وكما لا اخلاق الرذيلة مثل الجبن و  
 الجهل وكما لا لام وكما الغشوم وغير ذلك فان تأملت في ذلك وجدت الدخول في نفسه  
 من حيث هي كيفية او بالقياس الى علمته الموجبة له ليس بشيء بل هو كمال  
 من الكمالات انما هو شر بالقياس الى الثمار لا لفساده امزجتها فالشر بالذات هو  
 فقدان الثمار كمالاتها الاثنية بها والدخول انما صار شرًا بالعرض لا بقنائه ذلك  
 وكذا اصحاب وايضا الظلم والظنا ليسا من حيث هما امران يصدران عن  
 قوتين كالنفسانية والشهوية مثلاً بشر بل هما من ذلك الحيثية كما كان لتلك  
 القوتين انما يكونان شرًا بالقياس الى المظلم او الى السياسة المدنية او الى النفس  
 انما طقة الضعيفة عن ضبط قوتيه الحيوانيتين فالشر بالذات هو فقدان احدا  
 تلك الاشياء كمالاً بما اطلق على اسبابه بالعرض للتأثير بها الى ذلك وكذلك  
 القول في الاخلاق التي هي مبادئ وكذلك الام فانهما ليست بشيء من حيث انهما  
 احكاما لا امور ولا من حيث وجود تلك الامور في انفسها او صدورها عن علمها  
 انما هي شر بالقياس الى المتألم الفاقدا لا اتصال عضو من شأنها ان يتصل فاذا  
 قد حصل من ذلك ان الشر في مهية عدم وجود او عدم كمال الموجود من حيث ان  
 ذلك لعدم غير كماله او غير مؤثر عنده وان الموجودات ليست من حيث هي موجودة  
 بشر وانما هي شر بالقياس الى الاشياء العادية كمالاتها لا بد وانها بل يكونها  
 مؤدية الى تلك الاعلام فالشر بما هو مضافه مقيسة الى افراد اشخاص معينة  
 فما في انفسها وبالقياس الى الكل فلا شر اصلًا ونحوه بعد تقرير هذا المعنى  
 الى الشرح فنقول لا شيء يجسب اعتبار وجود الشر منه فيقسم الى ما لا شر  
 فيه اصلاً والى ما فيه ما هو شر وما ليس بشر والى ما ليس فيه ما ليس بشر اصلًا للقسمة  
 الثاني ينقسم الى ما لا يخلب فيه ما ليس بشر على ما هو شر والى ما يتساوى ان فيه

سب

والى ما يغلب فيه ما هو شر وهذه خمسة اقسام الاول ما لا شر فيه اصلا وهو وجود  
فان الموجودات التي لا تشتمل على امر بانقضاء كالعقول لا شر فيها اصلا والثاني ما يغلب  
فيه ما ليس بشر على ما هو شر هو ايضاً موجود فان الموجودات التي لا يمكن ان تكون  
على كمالها الثلاثة بها الا وتكون بحيث يعرض منها عند ملاقاتها لما يخالفها  
منع ذلك الخالف عن كماله كالذكري فانها لا يمكن ان تكون بانقضاء في الحرارة الا وتكون  
بحيث يعرض منها عند ملاقاتها تفرق اجزاء المركبات بالاحراق يكون  
لا محالة من هذا الصنف فظاهراً مثل هذه الموجودات يكون من شأنها  
الاحالة والاستحالة والكون والفساد وهي قليلة بالقياس الى الكل ووقوع التحوّل  
المقتضى لصيرورتها البعض منقوعاً عن كماله ايضاً فيها قليل فانه لا تنقر الا  
في اجزاء العناصر وفي بعض المركبات وفي بعض الاوقات واما الاقسام الثلاثة الباقية  
التي تكون شرّاً محضاً او يغلب لشر فيها او يساوى ما ليس بشر فغير موجود لان الوصف  
الحقيقية والاضافية في الموجودات لا محالة يكون اكثر من اعدام الاضافية الحاصلة  
على الوجه المذكور واسأله الشيخ الى القسمين الاولين بقوله الامور الممكنة في الوجه  
الى قوله ومصادماً المتحركات الى الثلاثة اداقية بقوله وفي القسمة امور شرية اما على  
الاطلاق او بحسب الغلبة فاجبه على وجه الاولين بقوله واذا كان الجمع المحض  
الى قوله وفي اوقات اقل من اوقات السلامة واورد في الامثلة الاول والاخرى  
الحاصلين للحوانات جميعاً والجملة المركبة الضار في المعادى الذي يعرض لها  
لا من حيث هي حيوان بل من حيث هي انسان والامور التي تعرض له بسبب  
قوته الحيوانيتين وتضرر في امر المعادى يعني الاخلاق والرزيلة والمهلكات الذميمة  
فان هذه الاشياء هي معظم ما ينسب الى الشر وذكرا ان اجزاء العالم المختلفة  
الصور والقوى المذكورة المختلفة الافعال لا يعني غنائها الا ان تكون بحيث  
يعرض لها عند التلاقق مثل هذه الاشياء وهي اقلية الوجود وان كانت كثيرة  
بالعدد وذكرا ان هذه الشرور معلومة في العناية الاولى في مقصود كالا بالذات  
بل بالعرض ومرضى بها لا من حيث هي شرور بل من حيث هي لوازم خيرات كثيرة  
لا يمكن ان يكون منفصلة عنها قال الفاضل الشارح هذا البحث ساقط من الفلاسفة

والاشارة الى انه لا يستقيم الامع القول بالاختيار الحسن والقبح العقليين كما هو في  
المعقول واما مع القول بالاجاب وينفي الحسن والقبح عن الافعال الالهية لا يكون السؤال  
بمعنى افعاله وارجا فان خوضنا لفلاسفة فيه من جملة الفضول والحجاب ان الفلاسفة  
انما يبحثون عن كيفية صدور الشر عما هو خير بالذات فينبهون على ان الصادر عنه  
ليس بشر فان صدور الخيرات الكلية الملازمة للشر الجزئية ليس بشر تقول انه  
يستلزم على كون الشر عدما وهو ليس بصحيح لانهم ان المراد وابدل ذلك تفسير  
اللفظ باصطلاحهم فلا حاجة الى الاستدلال وان المراد اجماعا على الشر فهو  
محتاجون قبل ذلك الى تفسير مهية الشر لان التصديق مسهوق بالتصور  
على تقدير صحة الاستدلال في هذا المقام فاحصل استدلالنا انهم مثيلات لا يقيده  
يقينا والتجواب انهم يبحثون عن مهية الشيء الذي يعبر عنه الجموع بلفظ الشر  
فينظرون في وحي استعمالهم ويخلصون ما يدخل في تلك المهية بالذات  
عما ينسب اليها بالعرض ليحقق المهية مماثلة عن غيرها وظاهر البحث على هذا  
الوجه صحيح وليس باستدلال تشبيلي غاية ما في الباب انه مبني على معرفة وجوب  
الاستعمال التي لا طريق اليها الا بالاستقراء ثم ان الفاضل الشارح حكى ان الشر  
هو الامر وحده وهو وجوب وان الخير هو اما عدم الامر يعني السلامة واما ضد  
يعني اللذة واطال كلامي في بيان ان الالام في الدنيا اكثر من اللذات هو يقتضي  
كون الشر غالباً ثم ذكر ان الفلاسفة لا يختلفون عن هذه المضائق الا ان يقولوا  
ان قول القائل اخذ الله الخلق باطل لانه تعالى خالق لذاته لا لغيره وهو مبدأ  
القول بتعليل الشر فاذا خوضنا في ذلك من باب الفضول اقول لا حاجة  
بناهمنا الى ايراد جوابان يتحقق ما من كان فيه وهم وتبديد وعلك تقول  
ان اكثر الناس الغالب عليهم الجهل وطاعة الشهوة والغضب فلم صار هذا الصنف  
مدسوس باقربهم الى انه نادر فاستمع انه كان احوال الابدن في هيئة ثلاث اتصال الابدن في  
الجمال والصحة وصال المتسطين للجمال والصحة وصال القبيح والمستقام والسقيم والاول  
والثاني ينالان من السعادة العاجلة البدنية قسطا وافر او مضطرا او سلبا كذلك  
حال النفس في هيئتها ثلاث اتصال للابدن في الفضيلة والعقل والخلق ولذا في القصور

من السعادة الاخرى وحال من يلحق بالكلية الى العقولات لان جملة ليس على الحقيقة  
 الضارة في المعاد وان كان ليس له كثير من الخير من العلم بسبب انفق في المعاد لانه في جملة اهل  
 السلامة ونيل حظ من الخيرات الاجل واخر السقام والسقيم هو عزة الاذى  
 في الاخر وكل واحد من الطرفين نادر في الوسط فاش غالب واذا اضيف اليه الطرف المقابل  
 صار لاهل النجاة غلبة وافرة **اقول** لما كان قوى الانسان التي بحسبها يصد بالافعال  
 الارادية عنه ويصير بسببها سعيدا وشقيئا ثلثا طبيعة وغضبية وشهوية  
 وكان السعادة والشقاوة العاجندان مستحقين بالنسبة الى الاجلنتين وكان الغالب  
 على الناس بحسب النظر الظاهر ضد لما ينبغي ان يكونوا عليه بحسب هذه القوى  
 اعني الجمل وطاعة الشهوة والغضب سبق الوهم الى كون الاكثرين اشقياء لاسيما  
 في الاجل وذلك يقتضى غلبة الشر في نوع الانسان وهو شرف انواع الكائنات  
 فانزال الشقي هذا الوهم بان وجوب الجمل الذي هو ضد اليقين اعني الجمل المركب  
 المراسخ نادر كوجوب اليقين والعام القاشي هو الجمل البسيط الذي لا يضر في المعاد  
 كثير ضرر وكذلك في القوتين الاخرتين فان وجوب الشراية المضادة للملكة العقلية  
 نادر جدا كوجوبها والعام القاشي هو لخلق الخالصة عن غايتي الفضل والردالة  
 وشبه النفوس في هذه الاحوال بالابدان في الجمل والصحة الغايتين وفي القبح والشر  
 الغايتين وفي الحالة للوسطية بينهما اثرين ان الوسط مع احد الطرفين غالب  
 فاذا ان الشر ليس بغالب ذلك لان الشقاوة الابدية يختص بالطرف الاخص على  
 سبب بيانه وهو معنى قوله واخر السقام والسقيم هو عزة هذه الاذى في الاخرة يبق  
 هو عزة هذه الشئ وعزمه للشئ اذا كانا متضبا لشئ لا يتغير في الشئ بغيره وبأق  
 عباراته واضحة تلبيه لا يقنع عند ان السعادة في الاخرة نوع واحد ولا  
 يقنع عند ان السعادة لا تتال اصلا الا بالاستكمال في العلم وان كان ذلك يجمل  
 نوعها نافع اشرف ولا يقنع عند ان تقارب الخطا بانكة عصمة النجاة بانها  
 يهلك الهلاك السرمد ضرب من الجمل وانما تعرض للعذاب المحرود ضرب من الجمل  
 والرفيلة وحده منه وذلك في اقل استحضار لناس ولا تنزع الى من يجعل النجاة وقفا على علم  
 ومعرفة عن اهل الجمل والخطايا صرفا الى الابد واستق سر جم الله واستسمع لهذا الفضل



بيان أقول يريد تقرير كون الشقاوة الابدية مختصة بالطرف الآخر هو ظاهر  
وقوله بالآلة لصحة النجاة أي قاطعة والعصمة ههنا أنهم لما يقتضون به الإنسان  
أي يستمسك به فلا يسقط وقوله وإنما يهلك الهلاك السهل ضرب من الجحيم  
والرفيلة حال على أن ما عداها إما يقتضيان شقاوة منقطعة أو لا يقتضيان شقاوة  
أصلا وإنما قال واستقر سعة رحمة الله ملاحظة لقوله عز من قائل ورحمتي سعت  
كل شيء فسأكتفي بالذين يتقون فإن فيه ما يدل على شمولها للعالم وعلى تخصيصها  
بالأهل الطهرت الأشراف بها وهم وتنبية أو لعلى تقول هلا أمكن  
أن يبدأ القسم الثاني عن حقوق الشرف يكون جوابك أنه لو بدأ عن أن يلحق ذلك  
لكان شيئا غير هذا القسم وكان القسم الأول وقد فرغ عنه وإنما هذا القسم في  
أصل وموضع ما ليس يمكن أن يكون النجاة الكثير يتعلق به أو هو بحيث يلحقه  
بغير بالضم رة حصة المصداقات المحاذية فإما يرى عن هذا فقد جعل غير نفسه  
فكان النار قد جعلت غير النار والماء غير الماء ونحو وجود هذا القسم وهو على الصفة  
المذكورة غير كافي بل يجب على ما بينا أقول وهذا الفصل يخفى عن الشرع وخصم  
وتنبية أو لعلى تقول أيضا فإن كان القدر فلم العقاب فتأمل جوابه  
أن العقاب للنفس على خطيئتها كما استعمل هو كالمؤمن للبدن على تهمته فهو لازم من  
لوازم ما ساق الله الأحوال المأخوذة التي لا يمكن من وقوعها بل ولا من وقوع  
ما يتبعها وما الذي يكون على حجة أخرى من صدد أنه من خارج  
تحدث آخر إذا سلم معاقب من خارج فإن ذلك أيضا يكون حسنا لأنه قد كان  
بحيث أن يكون النجاة موقوف على الاستيعاب التي تثبت فتتفرق في أكثر والتصديق  
تأكيد للتكليف فإذا عجز من أسباب القدران عارض واحد مقتضى التوقيف و  
الاعتبار فركب الخطاء واتى بالجريمة وجعل منهدين لاجل الغرض العام وإن كان  
غيره لا تشر لذلك الواحد ولا وجبا من محذور رحيم ولو لم يكن هناك إلا جانب المستبطل بالقدر  
ولم يكن بالفسدة الجزئية له مضلة كلية عامة كتهمة لكن لا يلتفت لغت الجزئي  
لاجل الكلي كما لا يلتفت لغت الجزئي لاجل الكل فيقطع عضو يؤمل لاجل البدن بأكليته ليس  
وأمّا ما يورد من حديث الظلم والعدل ومن حديث أفعال يقال بأنها من الظلم وأفعال

مقابله لها وجوب ترك هذه والاخذ بتلك على ان ذلك من المقدمات الأولية  
 فغير واجب حجباً كلياً بل اكثر من المقدمات المشهورة التي جمع عليها المرتبوا لمصالح العقل  
 فيها ما يصح بالبرهان بحسب بعض اهلنا واذا حقت الحقائق فليفتحت الى  
 الواجبات دون امثالها وانت قد عرفت اصناف المقدمات في موضعها  
 اقول تقرير السؤال ان يقال ان كانت الافعال الانسانية صادرة عنه على سبيل  
 الوجوب لتصلها مع سائر الجزئيات في العالم العقلي ولو وجوب حدوثها ليجزئ  
 ههنا في هذا العالم مطابقاً لتلك هناك فلم يبق قلب الانسان على شيء صدر عنه  
 على سبيل الوجوب والشيء لاجاب عنه ولا يجواب فتقضيها القوا على الحكمة وهو  
 قوله ان العقاب للنفس على خطيئتها كما استعلم هو كما مر من البدن الى توبه  
 ولا من وقوع ما يتبعها وهو انما هو وهذا النوع من العقاب ما يكون للنفس  
 الانسانية بسبب ملكاتها الرذيلة الرثية فيها فكانها يكون من مصادم ذاتها  
 وهو نار الله الموقدة التي تطلع على الافئدة ولكن الايات الواردة بالوعيد  
 في الكتب الالهية لواجرت على خلواها لا تقتضيت القول باثبات الجسماني  
 واراد على بدن المسمى من خارج على ما يوصف في التفاسير الاخبار فاشار  
 الشيخ الى ذلك ايضا بقوله واما العقاب لذى يكون على حجة اخرى من مبدء الله  
 من خارج لتحديث اخرى اثباته على الوجه المشهور لو كان حقاً لكان ممهاً لمراد  
 ان يذكر ان ذلك ايضا على تقدير تسليم كونه كما يفهم اهل انظارهم ليس مما لا يجوز  
 وقوعه في الحكمة الالهية ليس مبثراً فقال ثم اداسلم معاقب من خارج فان ذلك  
 ايضا يكون حسناً واثباتاً بحسن هذا التحير المقابل للشرك ما يذهب فيه لا تكلمون  
 على ما سياتي واستدل على ذلك بان وجوب التعقيب في مبدء الافعال الانسانية  
 حسن لنفعه في كثر الاشخاص والايفاء بذلك التعقيب بتعذيب المحرم تأكيد  
 للتعقيب ومقتضى الاندفاع والنفع فهو ايضا حسن شرهين ان هذا التعذيب بما يكون  
 شراً بالقياس الى الشخص المعذب ويكون خيراً بالقياس الى اكثر من منوعه لا يثبت  
 لغت الجزئي لاجل الكل اى لا ينظر اليه فهذا ايضا من جملة الخير التي الذي يلزم من غير قليل  
 يقطع العضو لصالح البدن فان الحكم بوجوب ذلك وان كان مشتملاً على شره مقبول

عند الجمهور وقد تبين من ذلك ما اوضح به قلت نزل انما حصل على ظاهره لم يكن مخالفا  
 للاصول الحكيمية وبعض المتكلمين المنكرين لذلك الاصول كما لمعتلة انما يقررون ذلك  
 على وجه آخر وهو قولهم تكليف العباد واجب على الله تعالى وحسن منه ان في ذلك  
 صلاحا له والعلية والاحالة والوعود والوعيد على الطاعة وللصبيته حسنان اذ فيها  
 تقريرهم الى طاعته وتبديلهم عن معصيته وتعذيبها صديق عدل من حسن خلق  
 باثابة المطيعين ظلم بغير الى مثال ذلك ما يثبت على مقدما مشهوره مشتبهة  
 على تحسين بعض الاحكام وتقييد بعضها بحسب العقل بعد ونها من المردحيات فذكر  
 الشيعان تلك المقدمة ليست من الاوليات بل اكثرها المرعومة اشهرت بكونها  
 مشتبهة على مصالحي الجمهور ويمكن ان يقع فيها ما يقع بالبرهان بحسب بعض الفاعلين  
 مبنى الاشخاص الانسانية على ما مر في المنطق فاذن بناء بيان احكام امثال واجب  
 الوجود عليها غير صحيح قال الفاضل الشارح هذا الجواب ضعيف اما اوله فلاته  
 مبنى على وجوب التحريف وكما يقال ان كان القدر فلم العقاب يحسن ان يقال ان القدر  
 فلم التحريف ويكون حكمه واحدا فاذا لا يحسن ان يجعل احدهما مقدمة في بيان  
 الاخر واما ثانيا فلا بد ان لا يتشكى على قول المسلمين لانهم يحكمون بكون الله اكبر من  
 يحتاج قولهم اكثر من الناجين وكان غرضه تمشية قولهم بل الجواب انه يحسن  
 ان يقال لان العقاب ايضا من القدر وطلب علة ما يقتضيه القدر باطل واقول  
 على الاول المقول بان قدر على ما ذهب اليه الحكماء وهو جوب كون الجزئيات  
 مستندة الى اسبابها التي كثر في مخالفتها المقول بان قدر على ما ذهب اليه الاشاعرة من  
 المتكلمين لانهم يقولون لا فاعل ولا مشر في الوجود الا الله والجواب لذى ذكره الاشاعرة  
 كان قول فاعلا اصول فان فعل الانسان مستند عند الله الى قدرته وامراده وكلاهما  
 مستندان الى اسبابهما ومن اسباب المراتبة فعل الخيرة والتحريف فاذا وثقوا في  
 في الاسباب بالمقتضية للخير والوجوب مع كونه من القدر والتعليل به صحيح على ما ذكره  
 الشيعان وهو لا ينافي كونه من القدر لان جميع ما الى القدر معللة عنده وما على اصول  
 الاشاعرة فلما لم يكن للتحريف اثر كان التعليل به باطلا على ما قاله الفاضل  
 الشارح وانما ينقطع الكلام في القدر عندهم بقطع التعديل على لا طلاق

ولذلك يقولون لا يستل عما يفعل وعلى الثاني ان الشيء لا يريد تمشية قولا عد  
 المتكلمين من المبلين على ما صرح به بل يريد تمشية ما نطق به الكتب  
 الالهية في هذا الباب وليس فيها ورم من التنزيل حكم وانها لكن اكثر  
 من الناجين بل يمكن ان يوجد فيه ما ينافي هذا الحكم

### الفصل الثامن في البهجة والسعادة

البهجة السر والنصرة والسعادة ما يقابل الشقاوة والمراد بهما الحالة التي تكون  
 او تحصل للذوى الخيرون والكمال من جهة الخيرة والكمال وهم وتذبذبه  
 انه قد سبق الى لا وهام العاميتان الذات القوية المستعينة هي الحسنة وان  
 ما عداها ذات ضعيفة وكلها خالات غير حقيقية وقد يمكن ان يذبذبه من جعلهم  
 من له تميز ما فيق له ليس الذي ما يصفى به من هذا التقبل هو منكم حات  
 والمطعمات وامو يهوى عجزها وانتهر تعلم ان المتكمن من غلبة ما ولو في  
 خبيث كالشطرنج والذرة لا يعرض له مطعم ومنكم فيرفضه ما يقا ضل  
 من لذة الغلبة الوهمية وقد عرض منكم ومطعم لطالب العفة والرياسة مع صحة  
 حبيبه في صحبة خشمه فلنفيض اليد منها طرعا للشمعة فيكون حراة الشمعة اثر والذ  
 الاحالة هناك من المطعم والمنكورة وفيما عرض للكرام من الناس لا لتلاذ بلغا  
 يصيبون موضوعه اثره على لا لتلاذ بمشترى حيواني متنافس فيه واثر وافية  
 غيرهم على انفسهم صبر عين الى الانعام به وكذلك فان كبد النفس لينتفضع الجوع  
 والعطش عند لحظة على ماء الوجه ويستحقر هو الموت ومفاجات العطب  
 عند منازرة المياررين وربما اقتحم الواحد منهم على عدد وهم محتصنا ظهور  
 الخطر لما يثق منه من لذة اللحم ولو بعد الموت كان رايي يعمل اليه وهو ميت  
 فيرد بان ان اللذات الباطنة مستعينة على اللذات الحسية وليس خلقي في  
 العاقل فقط بل وفي اجمع من الحيوانات فان من يلاب الصيد ما يقتصر على الجمع  
 ثم يسكه على صاحبه وربما حمله اليه والمرفعة من الحبيبات ذات يوقر ما ولدته  
 على نفسها وربما خا حارث محامية عليه اعظم من خا حارث في ذات حارثها نفسها  
 فان كانت اللذات الباطنة اعظم من الشاخرة وان لم يكن عقلية فاقولك في العقلية

اقول العطب الحلاك واقتحري دخل من غير وية والدم العدد الكثير واعلم  
 ان من المشهورات ان السعادة هي اللذة فقط ثم ان العواير يظنون ان اللذة هي  
 المداكة بالحواس الظاهر واما المداكة بغيرها فتارة ينكرون تحققها وينسبونها  
 الى خيالات لا حقيقة لها وتارة يستحقونها بالقياس الى الحسية فنبه الشيرازي  
 هذا الفصل على وجود لذات باطنة هي اقوى من الحسية الظاهرة بسجوا منها ان  
 اللذة الغلبة للشهوة ولو كانت في مر خمس مر بما تؤثر على لذات يظن انها  
 اقوى المذاكات الحسية ومنها ان لذة نيل الحنة والجاه تثير ايضا عليها ومنها ان  
 الكرام يرضون لذة ايثار الغير على انفسه فيما يحتاج اليه ضرورة على لذة التمتع بها ومنها  
 ان كبير النفس يثير لذة الذكامة المتوقعة من محافظة ماء الوجه او من الاقدام  
 على الاهوال مع عدم العلم بنيلها على اللذات الحسية الى حد يتحمل الآم الحسنة  
 ويقاسى اهوال الموت والهلاك معها وهذه صغريات يضاف اليها كبرى مشهورة  
 هي ان كل ما هو اثر عند شخص فهو لذات بالقياس اليه لان اللذة مؤثرة والمؤثر لذته  
 فينتجان ان اللذات الباطنة مستعلية على الحسية وما كانت اللذات الباطنة المداكة  
 حيوانية نبه على ان من سائر الحيوانات ما اشار الى الانسان في ذلك فان كلبا ينسبد  
 يثير اللذة الوهمية التي يمانها من توقه اكرام صاحبه اياه على اللذة الاكل والراحة  
 من الحيوانات يثير اللذة الوهمية التي تجدها من تصور سلامته ولدها على لذة  
 سلامتها نفسها ثم تدبر من ذلك الى المقصود فذكر ان اللذات الباطنة الحيوانية  
 لما كانت اعظم من الظاهرة فان يكون العقلية اعظم منها اولى وذلك لان متوق  
 اللذة وضعفها يتبعان تومة الادراك وضعفه فان اللذة ادراك على ما سياتي  
**تذنيك** فلا ينبغي لنا ان نشعر الى قول من يقول انا لو حصلنا على حلة لا تأكل  
 فيها ولا تشرب فيها ولا تنكح فاية سعادة يكون لنا والذي نقول هذا فيجب ان يصر  
 يقال له يا مسكين لعل الحالة التي للملائكة وافوقها الذوالج والعوالم  
 الافام بل كيف يمكن ان يكون لاحدهما الى اخر نسبة يعتد بها اقول القائلون بان  
 السعادة هي اللذة الحسية ينكرون السعادة التي يثبتها الحكماء للنفس الانسانية  
 الكاملة بعد الموت ويلزمهم على اراهم ذلك ان لا يكون غير الحيوان الاكل اشار

النكاح سعيداً أصلاً وما كان غرض الشيخ من الرد عليهم إثبات تلك السعادة وكان  
 ما ذكره في الفصل السابق مقصوداً لتفسياد مذهبهم صرح في هذا الفصل بالرد عليهم  
 بإثبات تلك السعادة ولذلك وصفه بالتدنيب ثم نبه على مقصود المقابلة  
 بين حال الملائكة وما فوقها وبين حال الأنعام وما يجري مجراها بحسب الكمالات  
 التي الموجه فيها فإن النسبة بينهما بعيد جداً بل لا نسبة لأحد هما إلى الآخر لعدم  
 الاشتراك بين كمالها في المهية تنبيه أن اللذة هي إدراك ونيل لموصول ما هو  
 عند الملائكة كإكمال خير حيث هو كذلك والآخر إدراك ونيل لموصول ما هو عند الملائكة كإفناء وسوء  
 أقول يريد التنبيه على مهية اللذة والآخر ليتبين بالنظر الحكيم أن السعادة بالمعنى الذي يقيمه  
 المحقق للذة العاقلة تتم منها النشوة الحيوانية وكذلك الشقاوة لأهلها فذكر أن اللذة هي  
 إدراك ما هو إدراك حقيقة شيء حاسم أما الدليل فهو الإصالة والوجدان إنما يقتصر على الإدراك  
 لأن إدراك الشيء قد يكون بحصول صورته يساويه ونيله لا يكون إلا بحصول ذاته  
 واللذة لا يتم بحصول ما يساوي اللذة بل إنما يتم بحصول ذاته وإنما يقتصر  
 على الدليل لأنه لا يدل على إدراك إلا بالظاهر وإنما أورد ههنا معان فقدان لفظ يدل  
 على المعنى المقصود بالمطابقة وقدم الأعم الدال بالحقيقة وإيراد ههنا بالخصوص الدال  
 بالمجاز وإنما قال لموصول ما هو عند المدرك ولم يقل ما هو منه المدرك لأن اللذة  
 ليست هي إدراك الذي فقط بل هي إدراك حصول الذي للمستلزم وموصوله  
 إليه وإنما قال ما هو عند المدرك كمال وخير لأن الشيء قد يكون كمالاً وخيراً  
 بالقياس إلى شيء وهو لا يفتقد كماله خيرته فلا يلتزم به وقد لا يكون كذلك  
 والخير ههنا أعني القيس إلى الغير فما حصول شيء ما من شأنه أن يكون ذلك الشيء له  
 أي حصول شيء من سبب شيئاً ويصل له أو يليق به بالقياس إلى ذلك الشيء والغرض  
 بينهما أن ذلك الحصول يقتضيه كماله براءة ما من القوة لذلك الشيء فهو ذلك  
 الاعتبار فقط كمال وباعتبار كونه مثلاً خير والشيخ إنما ذكرهما لتعلق معنى اللذة  
 بهما وآخر ذكر الخير لأنه يفيد تخصيصاً كذلك المعنى وإنما قال من حيث هو كذلك  
 لأن الشيء قد يكون كمالاً وخيراً من جهة دون جهة والآخر لا تزداد به يخصب الجهة

التي هو معها كمال وخير لهذه مهية اللذة ومقابلها مهية الألم كما ذكره وهما  
 اقرب الى التفصيل من قولهم اللذة ادراك للملاحة والألم ادراك للمنافى ولذلك  
 عد الشفيخ منه الى ما ذكره في هذا الموضع قال لما قيل ان الشارح تعريف اللذة بالشح واللذة  
 هو عند الشفيخ امر وجوبى يرجع الى قولنا اللذة ادراك المرحوق وكذلك لا يكون  
 ادراك المعدوم وذلك باطل ما في اللذة فلان ادراك احترق الاعضاء والاصوات  
 المتحركة وما يشبهها ليست بذات مع انها موجبات واما في الألم فلان العلم  
 لا يحس به فان فسر الخير باللذة او ما يكون وسيلة اليها على هو المشهور يرجع المقرر  
 الى قولنا اللذة هي ادراك اللذة او ما يكون وسيلة اليها والكمال ايضا ان فسر اللذة  
 شئ من شئ من شأنه ان يكون له وكان معنى قولهم من شأنه ان يكون له امكان  
 انتصافه به لزم ان يكون الجمل وسائر الرذائل كما لا يتحقق ان تعريف  
 مهية اللذة والألم بيهي غنى عن التعريف واقول ما ذكرناه في تفسير قول  
 الشفيخ يعني عن ايراد حجة هذه الشكوك والوجه في ذكر مهية اللذة والألم  
 مع كونهما غنيتين عن التعريف ما ذكرناه في باب الادراك بعيدة قوي  
 وقد يختلف الخير والشر بحسب لقياس فالشئ الذي هو عند الشفيخ خير هو مثل  
 الطعام الملاحة والمسلم الملاحة والذي هو عند الغضب خير فهو الغابة واللذة  
 عند العقل خير فتارة وباعتبار الحق وتارة وباعتبار الجميل ومن العقليات من الشكر  
 بكونه امدح والحمد والكمال وبالحكمة فان هم ذموا القول في ذلك فختلفت  
 فتارة بيان ان الخير لما وقع في ذكر مهية اللذة هو الخير الاضاني الذي لا يرتد  
 الا بالقياس الى الغير وذكر الخيرات المقيسة الى القوى الثمانية التي يتوافق بها  
 الاكاديمية بها اعني الشهوة والغضب والعقل ومعنى قوله والذي هو  
 خير فتارة وباعتبار الحق وتارة وباعتبار الجميل ان الحق خير من الكمال  
 العاقل قابلا لها فوقعه بالقياس الى قوته النظرية والجميل خير عند كونه  
 فيما دونه بالقياس الى قوته العملية واما ادب قوله ومن العقليات من الشكر  
 ووفى للمدح والحمد الخيرات التي يكون للعقل بمشاركته سائر القوى وهو النجى  
 تختلف اليهم فيها باختلاف احوال تلك القوى واما العقل الاصغر فلا يمتنع

العتبة قول له وكل خير بالقياس الى شئ ما هو الكمال الذي يقتضيه به وبخلافه يستعد  
 الاول وكل لذة فانها يتعلق بامر من بكمال خيريها وبأمر من نقص حديث هو كذا لث  
 قول اراد الفرق بين الكمال والخير فذكر ان للخير المصداق على شئ هو الكمال الخاص  
 الذي يقصده ذلك الشئ باستعداده الاول لمراد الفرق بين الكمال والخير والشئ لا يقصده  
 شيئاً ولا يميل اليه الا اذا كان ذلك الشئ مع ثواب القياس اليه وذلك يدل على اشتغال  
 معنى الخير على اعتبار كونه مع ثواب كما هو ما ما قوله باستعداده الاول ففادت ان الشئ  
 قد يكون له استعداد ان احد ما يطرأ على الآخر فلا يكون الشئ الذي يحوي ذلك الشئ  
 باستعداده الثاني خيراً بالقياس الى فاته بل يكون خيراً بالقياس الى ذلك الاستعداد  
 الطاري كانه انسان فانه مستعد في فطرته لاقتناء الفضائل لشرا ذاعر عليه ما عد لا  
 لاقتناء الرذائل قصد ما يحسب له استعدادا ثانياً ولا يمكن هي خيراً بالقياس الى  
 ذاته مع الاستعداد الاول والحبوب الفاضل الشارح ذهب في هذا الموضع  
 بعد ان صرح الشئ بان الخير هو كمال مقيد بقيد ما الى ان كلام الشئ مشعر بان  
 الخير والكمال واحد وسر يكون ذكر احدهما مغنيا عن الآخر قوله وكل لذة الخ لا يفر  
 عن تلخيص معنى اللذة ذكر حاصل هذا البحث وهو ان اللذة متعلقة بشئ معين  
 احدهما وجود كمال خيري والثاني ادراك له من حيث هو كذا لث فان المطلوب  
 في هذا النمط معنى عليه **واشهر** وتبديده ولعل ظاناً يظن ان من الكمال ان الخير  
 لا يلتذ به اللذة التي يناسب ميله مثل الصحة والسلامة فلا يلتذ بهما  
 ما يلتذ بالحلو وغيره فحاج به بعد المساحة والتسليم ان الشرط كان حصراً وشخصاً  
 جميعاً ولعل المحسوسات اذا استقرت لم يشعر بها على ان المرئى والوصف يجب  
 عند الشوب الى الحالة الطبيعية مغايرة غير خفي التلذذ بل لذة عظيمة **اقول**  
 التي صرب المرئى الطويل تقع وتبديله شئ اى داهم ومنه قوله تعالى له الداي  
 واصباً والشوب الرجوع الى الشئ بعد الداهية عنه والخافضة الاخذ على عزه والفر  
 من الداهيل ايراد ذلك على شرح اللذة المذكورة وهو ان الصحة والسلامة كمال خيري  
 انا لا نلتذ بهما ايراد الجواب عنه بعد التسليم على سبيل المساحة وهو ان الاحكام  
 الذي هو شرط في اللذة ليس هناك بما حصل وان استمر المحسوسات يذ هل المنفس



عن احكامها والتنبه على انهما مع التقدير مقتضى الادراك لذاته ان حادثة  
 تنبيه في اللذات قد يحصل فمكة كراهة بعض المرضى للحلو فضلا عن ان لا يشتهي  
 اشتها سابقا وليس ذلك طاعنا فيما سلف لان ليس خيرا في تلك الحال ان لا يشتهي  
 الحسن من حيث هو خيرا **اقول** ان الفصل الاول كان مشتملا على الجواب  
 عن النقض الوارد على شرح اللذة بسبب غفال احد الامرين اللذين يتعلق بهما  
 اللذة وهو الادراك وهذا الفصل يشتمل على الجواب عن نقض الوارد عليه  
 بسبب غفال الامر الاخر وهو حصول الكمال والخير بالقياس الى المتكامل ولما لم يكن  
 هذا النقض مذهباً اليه بل هو فان الجوه لا يتكسر ون لذاته الحلو بسبب كراهة  
 بعض المرضى له **لرحيل** الفصل مشتملا على وهم وتنبيه بخلاف الاولى تنبيه  
 اذا اراد ان لا يستظهر في البيان مع غناء بما سلف عنه اذا لطف توهم بزرنا  
 فقلنا ان اللذة هي ادراك كذا من حيث هو كذا ولا شاغل ولا مضاد للادراك  
 فانه اذا لم يكن سالماً فارغاً امكن ان لا يشتهي بالشرط اما غير السالم فمثل عليل المقعد  
 افاعا ع الحلو واما غير الفارغ فمثل المستل حذا يفارق الطعام اللذيذ وكل واحد منهما  
 الخازنات ما عادت لذة وشهوة ويتأذى بتأخرها هو الان يكرهه **اقول**  
 عاف الطعام او كرهه وانغرض من هذا الفصل ان الشرح المذكور للذة يمكن  
 ان يزداد فيه تمهيداً فلا يريد النقض المذكور عليه معه وهو ان يق ولا شاغل ولا مضاد  
 للادراك اي يكون المدرك فادها عن الشاغل سالماً عن المضاد والشاغل لا مضاد  
 المانع عن الاستدراك بالطعام والمضاد لكيفية المانع لذوق المريض عن الاستدراك  
 بالحلاوة والباقي ظاهر **تنبيه** وكذلك قد يحضر السبب المانع ويكون  
 القوة المدركة ساكنة كما في قرب الموت من المرض او معوقة كما  
 في الحذر فلا يتألم به فانما انبعثت القوة او زال العائق عظم الامر **اقول**  
 يمكن ان يبينه على حال الامر ايضا فذكر ان اللذة كما لا يحصل مع وجوب السالم  
 عند عدم الادراك فالامر ايضا لا يحصل مع وجوب المانع عند عدم الادراك  
 به وهو ظاهر **تنبيه** انه قد يصح اثبات لذة ما يقيننا ولكن اذا التفتع المعنى  
 الذي تسمى ذوقا جازا ان لا تجد اليها شوقا وكذلك قد يصح بثبوت ان يقيننا

ولكن افلا نرى المعنى الذي يسمى بالمقاسات كان في الجواز ان لا يقع عنها بالغة كالحق  
 مثال الاول حال العيين خلفه عند ذلك الجماع مثال الثاني حال من امر يقاس وحسب  
 الاستقام عند الحقيقة اقول يريد بيان العلم بوجود الذرة وان كان يقينياً نحو لا يجب  
 الشوق اليها انما احساس بها في ذلك لان معرفة المحسوسات مجردة وهما العقلية  
 لا يقينية بل كما اقتضت الاحساس بها والعلم بها من شأنه ان يشاهد لا يميز درجة  
 المشاهدة ولذلك قيل ليس الخبر كالمعاينة وجعل مرتبة علم اليقين دون مرتبة عين  
 اليقين ولذلك لم يقتصر الشيفر في ذكر مهية الذرة والامر على ذكر الادراك دون النبيل  
 على ما مر اهل المشاهدة يسمون هل الذرة العقلية ذوقاً وبقا بله المقاساة والشيفر  
 لفظ الذوق ههنا في جميع اللغات ولا يعبر عنه بنيل الذرة او الاحساس بالذرة لان  
 ذلك يقتضي تكرار في المعنى فان معنى الادراك والنيل والنجوى شيئاً ما داخل في  
 مفهوم الذرة كما مر تنبيهه كل مستلذه في سبب كمال يحصل للذرة وهو  
 بالانقياس اليه خبرته في الاشياء ان الكمالات وان كانت متفاوتة فكل الشهوية  
 مثلاً ان يتكلم بعض الذائق بكيفية الخلاوة فيخفف عن مادته او في قعر مثل  
 ذلك لا عن سبب خارج كانت الذرة قائمة وكذلك في الشهور والمهمس ونحوهم وكما  
 التقى الغضبية ان يتكلم النفس بكيفية غلبة او كبتية شعوى باذى يحصل في المنطق  
 عليه وكما الوهم التكليفية ما يرجو وما يكره وعلى هذا حال سائر القوى  
 وكما الحور العاقل ان يمثل فيه حلية الحق الاول بقدر ما يمكنه ان يتال منه  
 سببها الذي يخبره ثم مثل فيه الوجه كله عن ما هو عليه مجرداً عن الشواوب مبتدئاً  
 فيه بعد الحق الاول بالحجج العقلية العقلية ثم في الشهادة والسموية والاحرام السماوية  
 ثم ما بعد ذلك ثم لا يمتاز في الذات ثم ما هو الكمال الذي يصير به الحور العقلي  
 بالانقياس وما ...  
 عن الشواوب والنسب ...  
 في قلة وان كثرت ...  
 المذموم الى الممدوح والاحمر الى الابيض ...  
 نسبة الحولية الحق الاول وما يتلوها الى مثل كيفية الخلاوة وكذلك نسبة كادركين

القول يريد اثبات الذات العقلية وبيان انها اكمل من الحسية وهذا ان الخصائص  
 لها عدة مطالب هذا النمط وتقريرها ان يقال ان كانت اللذة ادراكا كمالا خيرا  
 يحصل للمدرك ما كان كل مستلزم به اي كل ما جلد لذيق فهو سبب كمال يحصل للمدرك  
 ما وفاء الكمال ويكن خيرا بالقياس الى ذوات المدرك فخران الكمال ولادراكاتها  
 الثنتين يتعلق بهما اللذة متفاوتة على ما يقتضيه الاستقرار فيها ما يتعلق بالفتوة  
 الشهوية وهما ككتيك العضو الذي يكتفيه شحذ وفتوة سواء كانت مأخوذة عن مادة  
 خارجية هي شئ محلي وكانت حادثة في العضو كما عن سبب خارج فان كليهما في  
 افادة اللذة متساويان ولذلك يئلذ الناس حالة الاختلاف التنازلة بالواقع حالة  
 اليقظة وكذلك في سائر الحواس الظاهر منها ما يتعلق بالقوة الغضبية وهو  
 ككتيك النفس الحيوانية بكيفية هي تصور عليه ما وتصرفا في محل بمضمون  
 عليه ومنها ما يتعلق بالقوى الباطنة ككتيك النور بصورة شئ يرحو او بصورة  
 شئ يتذكره فيذكره وكذلك في سائر هذه الكالات حيوانية مختلفة ولذات  
 جماعية لها متفاوتة ويتبعها لذات حسية في الكليات ايضا كمال وهوان  
 تتمثل فيه ما يتعلقه من الحق الاول بقدر ما ليس متبعه فان تغل الحق الاول على  
 ما هو عليه غير ممكن فغير شرا ما يتعلق من به ما كالة المرتبة اعنى الحق كالة مثلا  
 يقينيا خالية عن شوائب الظنون والذات على وجه لا يكون بين ذات العاقل  
 وبين ما تمثل فيه تمايز بل يصير غفلا مستغادا على الاطلاق ولا شائذ فان  
 هذا الكمال خيرا بالقابول والذات به من هذا الكمال والحصول هذا الكمال  
 له فاذن هي مستلزما لذات العقلية شرا ذقا ليسا بدينين الذتين  
 اعنى العقلية والذاتية من حيث الكيفية وحدان العقلية اقربها  
 كيفية والذاتية كالتفكير فيقول الحق فيقول الحقيقة المكتشفة  
 بعوارضها كمال هي ذاتية فيكون سيطر الجسام التي يجرى  
 فلذات الادراك العقلية العاقل والشوب والحس شوب كله قواما الثاني فلان  
 عند تقابلها بالذاتية كالات فيكون ذاتية فيكون ذاتية فيكون ذاتية فيكون  
 انهم من ذاتية فيكون ذاتية فيكون ذاتية فيكون ذاتية فيكون ذاتية فيكون

اجناس قليلة وان تكثر فانما تكثر بالاشد والا ضعفت كالحل والغير المختلفين  
واذا كانت الكمالات العقلية اكثر وادراكاتها كانت اللذة التابعة لها اشد لا يستيق  
اللذة الى اللذة كنسبة الكمالات الى الكمالات والادراك الى الادراك فان اللذة العقلية اشد اتم  
من الحسية بل لا نسبة لهما الى هذه والفاصل الشارح مستند قوله ان نسبة اللذة الى اللذة  
نسبة المدرك الى المدرك والادراك الى الادراك الى الخطابة وليس كما قال فان الحدود  
والحدود يجب ان يكونا متطابقين في قبول الشدة والضعف كالسواد الذي يجد  
بانه لون قايض للبصر ثم كان بعض لوان اقبح للبصر عن بعض فيجب ان يكون  
بعض ما هو سواد اشد من بعض وهذا من وضع مذكور في الموضع المتعلقة  
بالحدود ومن كتاب طوبى نيقا من المنطق وقد ذكر هناك موضع علمي وقال ايضا انا  
يجب عند الاكل والشرب والوقوع حالة مخصوصة يعرف باللذة ولا ندري اهي  
ادراك بلا شئ ام ليس وانتم ما اقمتم عليه برهاننا بل ذكرتم اننا نغني باللذة ادراك  
الملازم ثم ذكرتم ان العاقل يدرك الملازم فهو ملتبس به وهذا البحث لا يستقيم بالثبوت  
وال تفسير لا يلبس بلغوي فليكن ان يقيموا البرهان على ان حالة العاقلة هي تلك الحالة  
بعينها حتى يعبروا لكم الحكم بوجوه لذة عقلية ثم قال وما يبطل قولكم ان النفس قبل  
الموت عالمة بهذه المعلومات مع انها لا تجد اللذة العظيمة التي تصفونها  
فلم كانت الادراكات نفس الذات لكانت ملتبسة كما كانت مدركة والقول  
بان الاشتغال بتدبير البدن مانع عن حصول اللذة قول يكون انشئ مانع عن  
حصول الشئ عند حصوله والنجاب عن الاول انهم لم يقولوا اننا نغني باللذة كذا  
وكذا بل لما وجد والحالة المدركة عند الاكل غير التي عند الشرب او الوقوع مع وقوع  
اسم اللذة على جميعها حصلوا الامر مشترك بينهما وبين غيرها مما يباينها ولفظوا  
عنه ما يخص بكل واحدة منها فوجدوا حاصلها في كل صورة يوصف باللذة وغير  
حاصل في كل صورة لا يوصف بها فعملوا انه المراد من مفهوم اسم اللذة ثم لما  
وجدوا ذلك الامر حاصل العقل حكوا اني جوده للعقل فان ناقش مناقش  
في اطلاق الاسم فلا مضايقة به بعد ظهور المعنى وعن الثاني انهم لم يقولوا بان  
اللذة ادراك فقط بل قالوا انها ادراك من غير طبع بشرائط ولعل ما حصر بالمعلومات

الجاد للذة لا يكون مستبصر كالتكثير من اللذة فلا يكون عالماً بل حصوله  
 العلم خير له اولا يكون عالماً بها من جهة ما هي خير له ثم ان استبصر الشرائط  
 فلا نفع له يكون عادم اللذات فانما يرى كثيرا من المتعلمين الذين لم يتعلموا الا مسائل  
 معدودة ويتبعون بها اشد ابتهاجهم ويثرون الاشتغال بمذاكرتها على تلك  
 الدنيا وما فيها ففضلها عن اللذة مطعم ما او منكم ما تنسبه الا ان اذ كنت في الدنيا  
 في شوق غلبه وعلاقته ولم يثيق الى كماله المناسب او لم يتعلم حصول ضربه فاعلم  
 ان ذلك منك لامته وفيك من اسبابك لك بعض ما ينبت عليه اقول يريد ان يبينه  
 على حل التشكال يريد في هذا المعنى وهو ان يقال كل حجة تشاك الى كمالها المستتبعة  
 للذات وتنا حصول اضداد تلك الكمالات لها كالبها صرة فانها تشاك الى العود  
 وتنا من الغلة فان كانت المعقولات كمالات للنفس الانسانية فابالها الاشتياق  
 الى حصولها ولا يتنا حصول الجمل المصداق لها فذكر في حله ان سبب تقدير الاشياء  
 وعدم التنا للجمل راجع ايضا الى المعقولات موجودة فينا غير متعلق بها واحال  
 بيانها الى ما سبق وهو ان اشتغال النفس بالمحسوسات يمنعها عن الالتفات  
 الى المعقولات وما لم تقبل عليها لم تجد وقاما فلما حصل لها شوق اليها واما  
 اضدادها فلما كانت مستبصرة الوجود غير متجذرة وكانت النفس مشغولة بغيرها  
 لم يكن مدركا لها فلم تكن متانة بها تنسبه واعلم ان هذه الشواغل التي هي  
 كما علمت من انها الفعالات وهيات تلتصق النفس بمجاورة البدن ان تكونت بعد المفارقة  
 كنت بعد ما كنت قبلها الكمال يكون كالام متبينة كان عنها شغل فوقر اليها فراغ فالتفت  
 من حيث هي منافية وذلك الامر للقابل مثل تلك اللذة الموهوبة وهو الامر الفاعل  
 الروحانية فوق النار الجسمية اقول يريد ان يبينه على بقاء الامور المتصلة  
 لكمالات النفس الانسانية التي هي اثبات الشقاوة معها بعد الموت وعلى حصول التنا  
 بها حصول سببه وعلى ان تلك الامور اشدهن الامور الدنيوية والفاضة ظاهرها في  
 تنسبه ثم اعلم ان ما كان من فيلة النفس من جنس نقصان الاستعداد للكمال  
 راجع بعد المفارقة فهو غير محبوب وما كان بسبب خواش غريبة فيزول ولا يدوم بها  
 التعذب اقول يريد بيان ما لم يجز الاشتغال بتقديم بذلك مقدمة وهي

ان نقول فمات كمال النفس يكون لا محالة لعدم استعدادها وعدم الاستعداد ويكون  
اما الامر عدمي كالتقصان عن رتبة العقل او وجهي كوجه الاصول المضاربة للكمال  
فهي او هي اما الراسخة او غير الراسخة فهذه اقسام ثلاثة يشترك في كونها راسخة وهي  
اسباب التقصان وكل واحد منها تكون اما بحسب القوة النظرية واما بحسب القوة  
العملية فتصير ستة الذي يكون بسبب نقصان الغريزة بحسب القوتين معاً  
فهم غير مجبور بعد الموت ولا يكون بسببها تعذب هو الذي ذكره الشيخ والذي يكون  
بحسب القوة النظرية ويكون راسخة فهو ايضا غير مجبور لكن يدوم بالتعذب  
الا للجهل المركب المضاد لليقين الذي هو ارضونته للنفس غير مفرقة عنه والشيء  
لغير تغير من ذلك هذا القسم صريحاً في هذا الفصل لكنه ايضا داخل بوجبه تحت  
التقصان الذي حكم الشيخ عليه بأنه غير مجبور والثلاثة الباقية اعني النظرية  
غير الراسخة كاعتقادات العوام المقلدة والعملية الراسخة وغير الراسخة كالاخلاق  
والملاكات الرضية المستحكمة وغير المستحكمة فهي التي تكون بسبب غواشي غريبة  
وجمعها يزول بعد الموت اما لعدم رسوخها واما لكونها هيئات مستفادة  
من الة فعال والامرجة فتزول بزوالها لكنها تختلف في شدة الرداءة وضعفها  
وفي سرعة الزوال ويطوقه ويختلف التعذب بها بعد الموت في الكرم والكيف  
بحسب الاختلافين **تنبيه** واعلم ان رفيلة التقصان انما يتأذى بها لفشيتها  
الى الحال وذلك اشواق تابع لتنبه غيبه لا اكتساب وابلية بجنبة من هذا العذاب  
وانما هو للحجاءدين والمهملين والمعرضين عما المع به عليهم من الحق فالبلاهة  
ادنى الى الخلاص من فطانة تبين **اقول** يريد ان يبين في هذا الفصل بين  
الناقصين المتعذبين بنقصانهم سواء هم تعذبهم به او لم يدم وبين الناقصين  
الذين لا يتعذبون بنقصانهم فقول النفس مساوجة الصرفة لا يكون لها شق  
الا لاثباتها لانها لم تعرفها اصلاً فان الحكم بان للنفس كمال حقيقته ليس  
بأولي والتي لها شق في اليها فهي التي عرفت بالاكساب النظرية ان لها كمالاً آخر  
انها ان لم يكن سبب الكمال فلا يخاف ان اكتسبت ما يضا والكمال فصارت  
جائحة لكمالها من حيث الرضية وان كانت معترفة به من حيث الانية **شغل**

بما صر فيها عن اكتساب الكمال مما ليس بمضاد له فصارت معرفة عند او لم تشتغل  
 بشيء من العلوم لاكتسابها فكانت في اقتناء الكمال فصارت موصلة اياها فهو كلاء  
 صاحب غيابة النقضان الذين يتعدون ينقصانهم لا شغيا فصرهم الى الكمال انما كانت  
 عنهم وانما حصل في الشوق لهم باكتساب نظري قاصر عن الوصول والاشتاق  
 اليه وهو فطانتهم البتراء واسوقهم حال الجاحدون وهم الذين يتعدون دائما  
 فقط واما اصحاب النفوس الساذجة فهم الذين وسهمهم الشيخ بالبلة والابلية في اللغة  
 هو الذي غلب عليه سلامة الصدر وقلة الاهتمام بيق عيش ابد اي قليل الغنى  
 فهو لا يعتدون لانهم غير راضين بكمالهم غير مشتاقين اليها واعتدوا في الكمال  
 الشارح بان النفوس ذوات العقائد الباطلة الجارمة بانها حقة فاقرت الابدان  
 فان جازان يزول عنها ذلك الحزم فليحذر زوال العقائد الباطلة عنها ايضا وخرج تصدير من  
 اهل السعادة وان لم يخرج فلا يكون لها شعور بنقصانها كما لو كان قبل الموت فلا يكون  
 مشتاقا معذبة والحجاب ان النفوس الكاملة تتمثل صور المتقولات فيها على ما هي  
 عليه فانما تلتد بشأ هدة ما اكتسبت ووجدان ما ادركته على الوجه الذي  
 ادركته فكانها كانت ذوات ادراك فقط فصارت مع ذوات ذوات نيل وتحت  
 بل لك التذناها واما التي تمثلت اضداد الكمال فيها واعتقدت انها كمال درجة  
 الوصول الى ما ادركته فانها لا محالة تفقد بعد الموت ما رجاه فتتحجب تصدير  
 متعذبة بفقدان ما رجاها الوصول اليه لا بزوال الحزم عنها تلبيبه والعارفون  
 انفسهم المختزن هون اذا وضع عنهم دون مقارنة المدين وانفقوا عن الشغل غل  
 حاصل الى عالم القدس والسعادة وانقشوا بالكمال الاعلى حصلت لهم اللذة  
 العليا وقد عرفتها **قوله** يريد بالعارف الكمال بحسب القوة النظرية و  
 بالمتنزه الكمال بحسب القوة العملية فان كمال القوة العملية هو التجرد عن العلائق  
 الجسمانية وطلاق الدرن على الهيئات البدنية استعاره لطيفة فانها تمنع النظر  
 عن الانقشاش بالكمال اتام كما يمنع الدرن الشوب عن الانصباع اتام وانما قال خلصوا  
 الى عالم القدس لانهم كانوا ذوي علم به فصاروا ذوي عيان له فكانهم كانوا  
 قد ذهبوا الى ذلك العالم ولكن لا بالكلية فذهبوا الى الكمال بالكلية فحصلت لهم

الذلة العليا التي ذكرها من قبل بهذا التوصل تنبيه وليس هذا لانه قد فقهنا  
 من كل وجه والنفس في البدن بل المنغمسون في تأمل الجبروت المعصومين على الشغل  
 يعيرون وهم في الايدان من هذه الذلة خطأ واخر اقد يتمكن منهم فيشغلهم  
 عن كل شيء **اقول** هذا الخبر عن وجود الذلة الحقيقية قبل الموت وتلبس به  
 عليه بالقياس العقلي وانما يتحققه من هو ميسر له والفاطمة عذبة عن الشرح  
 تنبيه والتفكير السليمة التي هي على الفطرة ولم يفظظها مباشرة الاصول الاصلية  
 الحاسية اذ سمعت ذكر ارواحنا يثيرون الى احوال المفارقات غشيها غاش شائق  
 لا يعرف سببه واصابها وجد مبرح مع الذلة مفرقة يفيض ذلك بها الى حيرة وهش  
 وذلك للناسبة وقد جرب هذا تجرباً شديداً وذلك من افضل البواعث ومن  
 كان باعته اياه لحرقيقه الا بتممة الاستبصار ومن كان باعته طلب الحيل للناسفة  
 اقنعه ما باذ الفرض فهذا حال الذلة العارفين **اقول** يريد بالنفوس السليمة  
 التي هي على الفطرة النفوس التي لم يتغير فيها الحق ولم يتبدل بها العقائد الخالفة  
 للحق ولم يفظظها اي لم يظفها والفضل من الرجال الغليظ والحاسية السعدية  
 الصلبة يقال جسات يده بالهمزة اي صلبت وغشيها اي عطاها ووجد مبرح  
 اي شديد يوقض يهضمها مبرحاً اي بشدة وبرح يداو اي جهده ولكنها نسفة  
 الرغبة في الشئ على وجه المبالغة في الكرم والمقصد من هذا الفصل بيان حال  
 المستقرين للكمال ومعنى قوله ومن كان باعته اياه اي من كان باعته على  
 طلب الكمال مناسبة ذاته للكمال لحرقيقه الا بالوصول التام اليه ومن كان باعته  
 شئ غير ذلك وقت عند حصول غرضه تنبيه واما البلة فانهم اذا تنزهوا  
 خالصوا من البدن الى سعادة تليق بهم ويعلمون لا يستغنون فيها عن معاون  
 جسم يكون موصوفاً التحيلات لهم ولا يمتنعون يكون ذلك جسماً سماوياً او ارضياً  
 واعل ذلك يفيض بهم آخر الامر الى الاستعداد للاستعداد الذي للعارفين  
**اقول** لما فرغ من بيان احوال النفوس الكاملة والمستعدة للكمال والجاهلية  
 في المعاد اراد ان يبين حال النفوس الخالية عن الكمال وعما يضاده وهي نفوس  
 البلة في هذا الفصل فاعلم ان من القدماء من زعم انها تنفى لان النفس



الباقى بالصورة المرئية فيها فالخالية عنها معطلة ولا معطلة في الوجود ولكن  
 لا تلي الدلالة على بقاء النفوس الناطقة تقتضى نقص هذا المذهب ثم إننا قلنا  
 بتأثيرها قالوا إنها تبقى غير متأذية مخلوها عن اسباب التأذى والخلاص فوق الشقاء  
 فاذن هي في سعة من رحمة الله تعالى فوق هذا المذهب ما ورد في الخبر وهو قوله  
 عليه السلام أكثر أهل الجنة البله نظر فيها لا يحسن أن تكون معطلة عن الأدران والحوادث  
 مما لا يدرى إلا بالآلات جسمانية فذهب بعضهم إلى أنها تتعلق بأجسام أخرى  
 ولا تخلو ما أن لا تصير مبادئ صورته لها وهذا ما ذكره الشيخ ومال إليه وتصدير  
 فيكون نفوساً لها وهذا هو القول بالتناهي الذي سببناه الشيخ ما المذهب  
 الأول فقد أشار إليه الشيخ في كتاب المبدأ أو المعاد وذكر أن بعض أهل العلم ممن  
 لا يجازف فيما يقول وأخته يريد الفارابي قال هو لا ممكن وهو ان هو لا إذا  
 فاراد البدن وهم يدعون لا يعرفون غير البدنيات وليس لهم تعلق بما هو  
 أعلى من الأبدان فيشغلهم التعلق بها عن الأشياء البدنية امكن ان يعلقهم  
 تشوقهم إلى البدن ببعض الأبدان التي من شأنها ان يتعلق بها النفس  
 لأنها طائفة بالطبع وهذه سميات وهذه الأبدان ليست بأبدان الانسانية  
 او حيوانية لأنها تتعلق بها إلا ما يكون لنفسها فيجب ان يكون اجراماً سماوية  
 لان تصدير هذه النفس انفساً لتلك الاجرام او مدبرة لها فان هذا لا يمكن  
 بل يستعمل تلك الاجرام لا مكان التحيل ثم يتجمل الصور التي كانت معتقدة عنده  
 وفي وهمه فان كان اعتقاداً في نفسه وفعاله الخبير شاهدات الخيرات الاخرية  
 على حسب ما تحيلتها واكتشاهت العقاب كذلك قال ويجوز ان يكون هذا  
 الجرم منقولاً من الهواء والادخنة ولا يكون مفارقاً لمازجه الحي هو المسمى روحاً  
 الذي لا يشك الطبيبون ان تعلق النفس به لا بالبدن فهذا ما ذكره في الكتاب  
 المذكور ولو لا مخافة التطويل لاوردته لعبارة والشيخ جوزي بعد ذلك ان يفي  
 التعلق المذكور به في الاستعداد والاتصال المستعد الذي للعالمين وفي أكثر  
 هذه الموضع نظر في له فاما التناهي في اجسام من جنس ما كانت فيه فيستحيل  
 ولا لا تقتضى كل مزاج نفساً تفيض اليه وقارنتها النفس المستسنية فكان الحيوان

واحد نفسان شر ليس يجب ان يتصل كل فناء يكون ولا ان يكون عدد الكائنات من  
الاجسام عدوما يقارنها من النفوس ولا ان عدة نفوس مفارقة يستحق بدنها واحدا  
فيتصل به او يتدافع عنه متألعة شر اسبط هذا استعن بما تجد في مواضع اخر لت  
اقول ان هذا هو المذهب الثاني وقد اورد على بطلانه مجتهدان احدهما ان يقال  
لما ثبت ان قسما لا بد ان يوجب افاضة وجوب النفوس من العلة للمفارقة ثبت ان كل  
مزاج بدن يحدث فاما يحدث معه نفسه لذات البدن فاذا فرضنا ان نفسا  
تتألف منها ابدان كان للبدن المستنفذ نفسا واحدة المستنفذة والثانية المتكاملة  
معه فكانت الحيوان واحد نفسا وهذا محال لان النفس هي التي تدبر ابدانها  
يتغيرت فيه وكل حيوان يشترط شي واحد يدبر بدنه ويتصرف فيه وان كان هناك  
نفس اخرى لا يشترط الحيوان بها ولا هي بذاتها ولا تصرف في البدن فلا يكون لها  
علاقة مع ذلك البدن فلا يكون نفسا له هذا خلف فالحجة الثانية ان يقال النفس  
للمستنفذة اما ان تقبل بالبدن الثاني حال فساد البدن الاول او تقبل به قبله  
برمان او بعدا برمان فان اتصل به في تلك الحالة فاما ان يكون البدن الثاني قد  
حدث في تلك الحالة او يكون قد حدث قبله وان كان قد حدث في تلك الحالة فاما ان يكون  
عدد النفوس المفارقة عددا لا بد ان الحادثة في جميع الاوقات متساوية ويكون  
عدد النفوس اكثر او يكون اقل وعلى التقدير الاول يجب ان يتصل كل فناء بدن يكون  
بدن اخر ويجب ايضا ان يكون عددا لكائنات من الابدان عددا القاسمات منها  
وهما محالان فضلا عن ان يكونا واجبين وعلى التقدير الثاني يكون النفوس المجتمعة  
على بدن واحد اما متشابهة في استحقاق الاتصال به او مختلفة فالاول يقتضي  
اما الاتصال بكل به فيكون لبدن واحد نفوس كثيرة وقد مر بطلانه واما ان تتدافع  
وتتألف فيبقى الكل غير متصل ببدن جديد فساد البدن الاول وقد فرضناها متصلة  
هفت والثاني يقتضي اتصال البعض ببقاء البعض غير متصلة ويعني الخلط وعلى  
التقدير الثالث لا يخفى ما ان يتصل نفس واحدة بابدان اكثر من واحد حتى  
يكون حيوان واحد هو بعينه غيره وهذا محال ويبقى بعض ابدان المستنفذ  
لنفس بلا نفس وهو ايضا محال او يتصل بعض النفوس ببعض ابدان يحدث

النفس لا يخرج من جوارحهم منه فكان اتصال تلك النفس ببعض تلك  
 كما يظهر من بعض من غير أولوية والثاني حدث النفس لبعضها كإيمان المستحيطة  
 في بعض من غير أولوية وان اتصلت النفس بالمفارقة ببدن قد حدثت قبل حالة  
 المفارقة فثبت ذلك البدن لا يتخلو إما أن يكون ذات نفس أخرى أو لا يكون دينهم على الأول  
 اتصال نفسين ببدن واحد وعلى الثاني ووجه بدن مستعد للنفس معطل عنها وما  
 ان اتصلت النفس بالمفارقة بعد المفارقة بزمان فحيث ذكره معطلا في زمان يقضي  
 جواز ذلك في سائر الأزمنة ولا يحتاج إلى القول بالتساوي وإيضاحه لا يتخلو أما أن يكون  
 اتصالها ببدن من قوت على حدث من اجزائه مستعدا أو لم يكن ويلزم على الأول حدث  
 نفس أخرى مع حدوث ذلك المزاج ووجه الحالات المذكورة وعلى الثاني ان يتخصص  
 اتصاله بزمان دون زمان مع تساوي الأزمنة بالنسبة وهو محال وهذا قد تمت الحجة  
 الثانية والثالث قد اشار إلى هذه الأقسام بقوله فخر السبط هذا يعني البرهان الثاني  
 وإلى الأصول المقترنية لفساد الحالات اللازمة المذكورة بقوله واستغن بما تجده في  
 مواضع أخرى لهذا التماس أجل مبتغى شئ هو الأول بذاته لا ناشدا لأشياء أخرى كما  
 لا شدة لأشياء كما لا الذي هو يرى من طبيعة الامكان والعدم وهما منعا للشم كاشا على  
 له عنه والعشق الحقيقي هو الابتهاج بتصور حضرة ذات ما والشوق هو الحركة  
 إلى تسليم هذا الابتهاج اذا كانت الصور متمثلة من وجه كما تمثيل في الخيال غير  
 متمثلة من وجه كما يتفق ان لا تكون متمثلة في الحس حتى يكون تمام التمثل الحسي للامر  
 الحسي فكل مشتاق فانه قد نال شيئا ما وافته شئ ما واما العشق فمعنى آخر والاولى  
 عاشق لذاته معشوق لذاته عشق من غير أولية عشق ولكنه ليس لا يشق من غيره  
 بل هو معشوق لذاته من ذاته ومن أشياء كثيرة غيره اقول لما فرغ عن بيان  
 احوال النفوس في العباد وقد قرر فيها ماضي ان وقوع المذلة على ما يطلق عليه  
 معناها ليس بالتساوي اراهم بين ترتيب الجواهر العاقلة في ذلك قد ذكر انها  
 مرتبة في خمس مراتب اولها مرتبة الواجب الاول تعالى وانما تترك لفظه المذلة وتعمل  
 بدلا لها الابتهاج لان اطلاقها على الواجب الاول وما يليه ليس بمعارف عند  
 واما كان الاول اجل مبتغى شئ لان كماله هو الكمال الحقيقي لا غير ادراكه هو

التام فقط على القاعدة المذكورة يكون ابتهاجه بذاته الكامل لا يتهاجات على الاطلاق  
واعلم ان كل خبر مؤثر والادراك المؤثر من حيث هو مؤثر في حساب له والحجب اذا افترط  
سمى عشقا وكلما كان الادراك اتم والدرك اشد خيرية كان العشق اشد والادراك  
التام لا يكون الا مع الوصول التام فالعشق التام لا يكون الا مع الوصول التام ويكون  
ذلك على ما مر لذة تامة وابتهاجا تاما فان العشق الحقيقي هو الابتهاج بتصور حضور  
ذات ما هي المعشوقة نعم لما كان الشوق عندنا من لوازم العشق وربما يشبه احد هما  
بالآخر اشار الى الشوق ايضا وذكر انه الحركة الى تكميل هذا الابتهاج ولا يتصور ذلك  
الا اذا كان المعشوق حاضر من وجه غائبا من وجه فراضيت العشق الحقيقي للاول  
تعالى لمحصل معناه هناك فانه النجس المطلق وادراكه لذاته اتم الادراكات ولم يتجاش  
عن اطلاق هذا اللفظ عليه وان كان غير مستعمل عند المحققين لانه مستعمل في عرف  
الآخمين من الحكماء والمحققين من اهل لذوق وتذوقه تعالى عن الشوق انه لا يمكن  
ان يغيب عنه شيء وبين اننا عاشق لذاته معشوق لذاته من غير وقوع كثرة فيه  
وانه معشوق ايضا لغيره بحسب ادراك الغير له واعترض الفاضل الشارح بالحجب  
ان كان هو الادراك كان قولكم ادراكا ممل يوجب حبه استدلالا بالشئ على  
نفسه وان كان غيره كان ادراك الاول لكلامه مخالفا لذلك غيره لكان اشترى الاختلافات  
لا يحجب اشترى لكان في الاحكام فاذا نجز ان يكون ادراك الغير موجبا للحب  
وادراكه تعالى غير موجب له والسحاب ان الحب ليس هو الادراك فقط بل هو  
ادراك المؤثر من حيث هو مؤثر وادراك الكمال انما يوجب حبه لكون الكمال  
مؤثرا ولما كان الكمال وادراكه موجودين للاول تعالى حكما ثبت للحب هناك

**قوله** ويتلوا المبتهجون به ويد واتهم من حيث هم مبتهجون به وهم الحق هو  
العقلية القدسية فليس ينسب الى الاولى الحق ولا الى الثانية من خلص وليا الله  
القدسيين شوق **اقول** هذه هي المراتبة الثانية وهي مرتبة العقول واما ما  
ينسب للشوق اليها لبراءتها عن القوة **قوله** وبعد للترتيب من مرتبة العشق  
المشتاقين فيهم من حيث هم عشاق قد نالوا نيلا ما فهم ملتذون ومن حيث  
هم مشتاقون فقد يكون لاهوائهم اذى ما ولما كان الاذى من قبله كان الاذى

الذي لا يقدح في مثل هذا الاذى من الامور الحسية مما كانت بعيدة جدا عن حال اذى  
الحكمة والذات عنده فلم يمسها اذى شيئا بعيدا منه ومثل هذا الشوق مسبباً  
حركة ما فان كانت تلك الحركة متخلصة الى النيل بطل الطلب حققه البهجة والنفس من  
البشرية الى ذات العظمة العليا في حيوتها الدنيا كان اجل احرامها ان تترك عاشقة  
مشتاكة لا تخلص عن علاقة الشوق للهو لا في الحيوة الاخرى **اقول** هذه هي  
المرتبة الثالثة وهي مرتبة النفس من الطاقة الفلكية والكمال من الانسانية ما دامت  
في الابدان وقد اثبت لهو الصق والشوق معاً وحسب الشوق الاذى وذكر ان  
الاذى لما كانت من قبل المشوق كان اذى لذيقاً والاذى الذي يصل من المشوق  
الى العاشق انما يكون عنده الذي لا يذوق الا انه يتصوره وصول اثر المشوق به اليه ووصول  
الاثر الى حصول وشبه هذا الاذى الذي لا يذوق الاذى الحكمة والذات عنده تفرح بمراد ذلك  
تشبيه بعيد وذلك لوجهين احدهما ان الاذى واللذة في الذات عنده جميعاً يان وهما  
عقليان والثاني ان الاذى واللذة في الذات عنده متباينان في الوجود والحسن لا يتميز بينهما  
لتعاقبهما فيتحيلهما معا وهما متضدان والباقي ظاهر **قول**ه وتنبؤ هذه النفس  
نفس من اخرى بشرية مترددة بين جشيت الربوبية والسفالة على درجاتها تشر  
بملكها النفس من المغسوسة في عالم الطبيعة المغسوسة التي لا مفاصل لرواها  
المنكوسة **اقول** هاتان المرتبتان هما الباقيتان هما مرتبة النفس من الطاقة  
المغسوسة والناقصة والشوق في المرتبة الاخيرة هو سبب تاذيتها في العاد على  
ما من الفاضلة ظاهرة **تنبيه** فاذا نظرت في الامور وتاملتها وجدت لكل شئ  
من الاشياء كسماية كما لا يخفى وعشقا ارادتها وطبيعتها لذلك الكمال وشوق طبيعتها  
او ارادتها اليها فاذا فارقته رحمة من العناية الاولى على النفس الذي هي به غاية فهذا الجملة  
وتوجد في العلوم المفصلة لها تفصيلا **اقول** لما فرغ من بيان مقاصده وقد فرغ  
في اثباته الى ثبوت العشق الجلي هو العاقلة والشوق لبعضها المراد ان ينبت على  
شئ تهما الباقي النفس والقوى كسماية فذكر ذلك لاجل احوال التفصيل على  
العلوم المفصلة المشتبهة على اثبات الكمالات الاولى والثانية لجميع انواع الاجسام  
البسيطة والمركبة وكيفية حركاتها فبالارادة والطبيعة وذلك يدل على

كوت تلك الكمالات متوفرة عندها فهي عاشقة بالقياس اليها ومشتاقه اليها اذا  
فارقته والفاظه ظاهرة وللشيفر رسالة لطيفة في العشق بين فراسها وفي جميع الكمالات

النمط التاسع في مقامات العارفين

قول لما اشار في اللط المتقدم الى ابتهاج الموحجات بكلماتها المختصة بها علموا  
انسان يشيخ في هذا النمط الى احوال اهل الكمال من النوع الانساني وبين كيفية  
ترتيبهم في مدارج سعادتهم ويذكر كل امور العارضة لهم في درجاتهم وقد ذكرنا في  
الاشارة ان هذا الباب اجل ما في هذا الكتاب فانه رتب فيه العلوم الصوفية ترتيبا  
ما سبقه اليه من قبله ولا تحفه من بعده تذبذبه ان للعارفين مقامات درجات  
يخصون بها وهم في حيوتهم الدنياء دون غيرهم فكانهم وهم في جلايب من ابدانهم  
فقد نظفوها وتجردوا عنها الى عالم القدس ونظفوا من خفية فيهم وامر ظاهر عنهم  
يستكبرها من ينكرها ويستكبرها من يعيرها ونحن نقصها عليك **اقول الجلايب**  
المخفية والجلايب ما يغطي به من ثوب وغيره ونزل الثوب اي خلعه والمراد من قوله  
فكانهم وهم في جلايب من ابدانهم قد نظفوها وتجردوا عنها الى عالم القدس من  
الكامل وان كانت في ظاهر الحال ملتصقة بجلايب لا بد ان لكنها كان قد خلت تلك  
الجلايب وتجردت عن جميع الشوائب المادية وخلصت الى عالم القدس متصله بتلك  
الدوات الكاملة البرية عن النقصان والشر ولهم امر اخفية فيهم هي مشاهدتهم  
ما يعجز عن ادراكه الا وهام وكل عن بيانها لاستتارها بجاهلهم ولا عين رأت ولا  
اذن سمعت وهو المراد من قوله عز من قائل فلا تعلم نفس ما أخفى لهم من قرة اعين  
وامر ظاهر عنهم هي آثار كمال وكمال يظهر من احوالهم وافعالهم وآيات تخص بهم  
التي من حملتها عبرت بالمعجزات والكرامات وهي امور يستكبرها من ينكرها ولا يبين  
اليها قلب من لا يعيرها ولا يعير بها ويستكبرها من يعيرها اي يستعظمها من يقف  
عليها ويعير بها **قوله** واذا قرع سمعك فيما يقربك فيما تسمع قصته فسلما  
واللسان فاعلم ان سلامان مثل ضرب لك وان ابسالا مثل ضرب لدرجتك في  
العرفان ان كنت من اهل شرف الممران طقت **اقول** سيد الحديث اي في  
على ولا نه فلان سيد الحديث اذا كان حبيبا يساق له وسلامان نظيرة واسم لموضع

وهو ايضا من اسماء الرجال والاسبال القويحي انسلت فلانا اذ اسلمته الى الهلكة اذ  
 والاسبال الجبري المنع وقيل الاسبال الخلق اقل الفاصل الشارحي في هذا الموضع ان ما ذكره  
 الشيخ ليس من جنس الاحاجي التي يذكر فيها صفات يختص بها النبي اخفها صفا  
 ليس عن الفهم لم يكن لا هتدا ومنها اليه ولا هي من القصص المشهورة بل ما افضيا  
 وظهرها الشيخ لبعض الامور وامثال ذلك ما يستحيل ان يستقل العقل بالوقوف عليه  
 فاذا تكلمت الشيخ حله يجري تجري التكليف مجرد التكليف قال واحمد ما قيل فيه ان المراد  
 سبلان آدم عليه السلام وبالسبل الجنة فكذلك قال المراد باد منفسك لما حققنا الجنة  
 هيرجات سعادتك وباخراج آدم من الجنة عند تناول البر انخطا ط نفسا عن تلك  
 الدرجات عند انتقالها الى الشهوات واقول كلام الشيخ يشعر بوجود قصة يذكر فيه  
 هذا لا يمكن ان يكون سابقا لمشتقاة على كوطا الى المظلم كائنا لاه اشياء فشيئا يظهر بذلك  
 النبيل على كمال بعض كمال ليكن تطبيق سلامان على ذلك الطالب وتطبيق اسبال على  
 فطوبى بذلك وتطبيق ما جرى بينهما من الاحوال الى الرمز الذي امر الشيخ بحذف  
 ان يكون تلك القصة من قصص العرب فان هاتين القفتين قد جريان في امثالهم  
 وحكايا تهم وقد سمعت بعض الافاضل بخراسان يذكر ان ابن الاعرابي اورد في كتابه  
 الموسوم بنفايح قصة ذكر فيها رجلان وقعا في امر قوم احد هما مشهود بالخروج  
 سلامان والاخر مشهود بالشر من قبيلة جرهم فعدى سلامان لشهرته بالسلامة  
 والقضى من الاسر اسبل الجرحى لشهرته بالشرارة حتى هلك فصار منهما في العرب مثل  
 يذكر فيه خلاص سلامان واسبال صاكب وانما لا تذكر ذلك المثل ولم يتفق لي  
 مطالعة القصة من الكتاب المذكور وهي على الوجه الذي سمعته غير مطابق لما طو  
 ههنا لكنها دالة على وقوع هاتين القفتين في نواحي حكايات العرب فان ذلك كذلك  
 فسلامان واسبال ليسا ما وضعهما الشيخ لبعض الامور وكلف غير معرفة وضع  
 بل هو ذكر انك ان سمعت تلك القصة فافهم من لفظي سلامان واسبال المذكورين  
 فيها انفسك ودرجاتك في العرفان ثم اشتغل بحل الرمز وهو سياقة القصة قبل  
 مطابقة الاحوال العارفين فاذا كان الامر بحل الرمز ليس تكليفا مجردة الغيب انما  
 هو موافق على استماع تلك القصة وتجرعه ليكون ما يستقل العقل بالوقوف

عليه ولا همت له اليه ثم اني اقول قد وقع الى بعد ثمر هذا الشجر قصتان منسبتان  
الى سلامان وابسال احدهما وهي التي وقعت اولاً الى ذكرها انه كان في قديم الزمان  
ملك ليونان والى وم والمصر وكان يصادقه حكيم ففقدته فبحث عنه بديوانه جميع الاقاليم وكان  
الملك يريد ابناً يقوم مقامه من غير ان يبشر امره فذبح الحكيم حتى قتل ابن له من  
قطعة من غير رحم امرأة وسما سلامان واراضتها امرأة اسمها ابسال وريته  
وهو بعد بلوغه عشقها ولازمها وهي دعتة الى نفسها والانداز بها بعاشقها لونه  
ابو لا عنها وامر بمفارقة لها فلم يطعه وهربا معاً الى وراء البحر المغرب وكان للملك  
آلة يطلع بها على الاقاليم وما فيها وتبصر في ماها اليها فاطلع بها عليهم ما اوزق لهما  
واعطاهما ما شابهوا لهما مدة ثم انه غضب من تمادي سلامان في ملازمة  
المرأة فحبسها بحيث يشاق كل منهما الى صاحبه ولا يصبل اليه مع انه لا يعذب  
بذلك ووطن سلامان به ورجع الى ابيه معتذراً فذهب به الى انه لا يصبل الملك  
الذي يشر له مع عشوة ابسال الفاجرة والفرقة بها فاحذ سلامان وابسال عمل  
منهما يد صاحبه اتقيا نفسيهما في البحر فخلصه روحانية الماء بالملك بعد ان ائتم  
على الهلاك وغرقت ابسال واغتم سلامان ففرع الملك الى الحكيم في امره فدعا  
الحكيم وقال اطعني او صل ابسال اليك فاطاعه وكان يريه صورته فاقبض بذلك  
رجاء لوم يوصلها الى ان صار مستعداً للمشاهدة صوتة الزهرة فارادها الحكيم  
يدعونه لها فتشغفها حباً وبقيت معه ابداً فتنفر عن خيال ابسال واستعد  
الملك بسبب مفارقتها فحبس على سرير الملك وبنى الحكيم الحرم من باعانة الملك  
واحد الملك وواحد لنفسه ووضع هذه القصة مع حبسهما فيهما ولم يتمكن  
من اخراجهما احد الا امر سطو بتعليم فلا طون وسد الباب انتشرت القصة  
ونقلها احدين بن امصق من اليونان الى العربي وهذه قصة اخرها احد من عوام الحكماء  
لينسب كلام الشيخ اليه على وضعه لا يتعلق بالطبع وهي غير طائفة لذلك لا ينبغي  
ان يكون الملك هو العقل النفاك والحكيم هو الفيض الذي يفيض عليه عما فوقه و  
سلامان هو النفس الناطقة فانما فيها من غير تعلق بالجمادات والنبات والابسال هو  
القوة البدنية الحيوانية التي يستكمل بها النفس وتالها وعشق سلامان لابسال



ينقلها الى اللذات البدنية ونسبة ايسال الى الفجر تعنفها الى غير النفس المتعينة بما  
 بعد صفة النفس وهر بهما الى ما وراء حجر الغراب انما نسبهما في الامور الفاسية  
 المعجدة عن الحق واهما لهما مدة مرور زمان عليهما لذلك وتعد بهما كاشق  
 مع لهما ان وهما متلاقيان بقاء ميل النفس مع فقر القوى عن افعالها بعد من  
 الاخطا طو رجوع سلامان الى بيدها لتطعن للكمال والندامة على الاشتغال بالباطل  
 والقاء انفسهما في البحر تورطهما في الهلاك اما المبدن فلا فخلال القوى والمزاج  
 واما النفس فليتها بغيرهما اياها وخلص سلامان بقائهما بعد المبدن واطلعهما على صوة  
 الزهرة التي اذهابا بالاحتياج بالكمالات العقلية وحلبي سه على سرير الملك ووصلها  
 الى الكمال الحقيقي والهرمان الباقيان على مرور الدهر الصورية والمادة الجسمانيان فهذا  
 تأويل القصة وسلامان مطابق لما عني الشيخ اما ايسال فغير مطابق لا تدارك به  
 درجة العار في العرفان وهذا مثل لما يعوقه عن العرفان والكمال فهذا الوجه  
 ليست لهذه القصة مناسبة لما ذكره الشيخ وذلك يدل على قصور فهم واضعها  
 عن الوصول الى فهم سر هذه القصة الثانية هي التي وقعت الى بعد عشرين سنة  
 من بعد اتمام الشرح وهي منسوبة الى الشيخ وكانها هي التي اشار الشيخ اليها فان  
 ابا عبيد الحوارجاني اورد في فهرست تصانيف الشيخ ذكر قصة سلامان وايسال  
 له وحاصل القصة ان سلامان وايسال كانا اخوين شقيقين وكان ايسال اصغرهما  
 سنا وقد تربى بين يدي اخيه ونشأ صبيح الوجه عاقلا متاديا عالمنا عفيفا شجاعا  
 وقد عشقته امرأة سلامان وقالت لسلامان اخطئه باهلا ليتعلم منها ولا ذلك  
 فاشار اليه سلامان بذلك فابي ايسال عن مخالطة النساء فقال له سلامان ان امرأتك  
 ذلك بمنزلة امرئ دخل عليها واكرمتها واظهرت عليه بعد حين من ذلك في حاشية  
 فانقبض ايسال عن ذلك ودرت انه لا يطاوعها فقالت لسلامان زوج اخاك باختي  
 فامسككم به وقالت لا ختها اني ماز وجئت لابيال ليكون لك خاصة دوني  
 بل لكي يسهل عليه وقالت لابيال ان اختي بك رجوية لا تدخل عليها نهارا ولا ليلا  
 الا بعد ان تستانس بك قليلا الزمان بانت امرأة سلامان في فراش اختها فدخل  
 ايسال اليها فلم تملك نفسها فباشرت الى ضم صدرها الى صدره فازتاب ايسال

وقال في نفسه ان اكبار الخفريات لا تفعل مثل ذلك وقد تغلغ السهام في الوقت بعظيم  
 مظلم فالله منه برق البصر رضى عه وجرها فانعجبها واخرجه من عندها وعزم عليها فارتد بها  
 وقال لسلامان اني اريد ان اتحقق لك البلاد فاني قادر على ذلك واخذ جيشا وحاربهم  
 وفتح البلاد لاخيه تزاوجا وشرقا وغربا من غير حنة عليه فكانا اول ذي قرنين استولى  
 على وجه الارض ودارجرا ايسال الى وطنه وحسبها نسيت عاودت الى المعاشقة  
 وقصدها معاينة فاني وانزعجها فظهر لهما عدو وفوجه سلامان ايسال اليه في جيو مشه  
 وقرقت المرأة في رؤساء الجيش اموا لايرفضى في المعركة ففعلوا فظفر به الاعداء  
 وتركوه جرحا وبه دماء حسيرة ميتا فخطفت عليه مريضه من حيوانات الوحش والقتل  
 حمله لديرها وانغمدت الى ان انقش وعوفى ورجع الى سلامان وقد احيط به الاعداء  
 واخذوه وهو حزين من فقد اخيه فادركه ايسال واخذ الجيش والعدة وكرا على الاعداء  
 وبلغ دهم واسرع عظيمهم وسوى الملك لاخيه ثم وطأت المرأة طاحجة وطاعة واعطاهما  
 ما لا فسقياه السم فمات وكان صديقا كبيرا نسيا وحسبا وعلما وعملما واغفر من موتى النحولا  
 واعتزل عن ملكه وفوض الى بعض معاهدين وناجى ربه فاوحى اليه جليلة الحال فسقى  
 المرأة والطايع والطاعم ثلثتهم ما سقى اخاه ودرجوا هذا ما اشتمل عليه القصة وتاويلها  
 ان سلامان مثل للنفس الناطقة وابسالا للعقل النظري المرقى الى ان حصل عقلا مستقلا  
 وهو صهجتا في العرفان ان كانت ترتقى الى كمال وامرأة سلامان القوة البدنية الامارة  
 بالشهوة والغضب المتحدية بالنفس صائرة شفهنا من الناس عشقتها لا يسال اصيلها  
 الى تسخير العقل كما سخرت سائر القوى ليكون مؤتمرا لها في تحصيل ما دتها الفانية وابا  
 انجذاب العقل الى علمه وانحطت التي ملكتها القوة العلمية اسماءه بالعقل العمل المطيع  
 للعقل النظري وهو النفس المطمئنة وتلبسها نفسها بدلى اختها تسويل النفس  
 مطالبها الخسيسة وتزويجها على انها مصالحة حقيقية والبرق اللامع من القيم المظلم  
 هو الخطة الالهية التي تسخر في اثناء الاشتغال بالامور الفانية وهي جذبة من جذبات  
 الحق ازعاج للمرأة اعراض العقل عن القوى وفتح البلاد لاخيه طلاع النفس بالقرعة  
 النظرية على الجبروت والملكوت وترقيتها الى العالم الاكبر وقد رتقا بالقوة العلمية على  
 حسن تدبيرها في مصلحتها وفي نظم امور المنازل والبدن ولذلك سماه بلوى

قوى القربان لانه لقب لمن تملك الحقائق ورخص الجيش له انقطاع الحسية والخيالية  
والله همة عنها عند حرجها الى اللا الاعلى وفق تلك القوى لعدم انتقاة اليها  
وتعدية بلدين الوحش فاضحة الكمال عليها فوق من الفارقات لهذا العالم واختلال  
حال سلامان لفقدان اضطراب النفس عند ما لها بتدبيرها اشغلا بما في قواها ورجوعه  
الى اخفى النقات العقل الى نشاطهم مصالحا في تدبيرها البدن والطلب هو القوة العنصرية  
المستغلة عند طلب الانتقام والطعام هو القوة الشهوية المجاذبة لما يحتاج اليه البدن  
وتوطينهم على هلاكه اسبال اشارة الى اختلال العقل في اربذل العمر مع استعمال  
النفس الامارة اياها لادخال الاحتياج بسبب المضغف والعجز واهلاك سلامان  
ايها هم ترك النفس استعمال القوى البدنية اسرا لا مرد ولا هيجان العنصر الشهوة  
وانكسار غافيتها واعتزال الملائكة وتفويضه الى غير انقطاع تدبيره عن البدن  
وسيرة البدن بحسب تصرف غيرها وهذا التاويل مطابق لما ذكره الشيخ رحمه الله  
يقيد انه قصد هذه القصة انه ذكر في رسالته في القضاء والقدر قصة سلامان ذكر  
فيها حديث لعان البرق من الغيم المظلم الذي اظهر لا بسال وجه امرأة سلامان  
حتى اعرض عنها فهذا ما انفردت به من هذه القصة وما اوردت القصة بعبارة

المنفردة لتلاطيل الكتاب **تنبيه** العرض عن متاع الدنيا وطيباتها يخفى بل اسم  
الزاهد والمواظب على فعل العبادات من القيام والصيام ونحوها يخفى باسم العابد  
والمنصرف بفكره الى قدس المحجرات مستديما لشروق نور الحق في سره يخفى باسم العارف  
وقد يتركب هذه مع بعض **اقول** طالب الشئ مبتدى باعرض عما يعتقد انه بعيد عن  
الطلب ثم يستهين باقبال على ما يعتقد انه يقرب اليه وينتهي عند وجدان المطلوب  
قطا بل الحق يلزم متى لا ابتداء يعرض عما سوى الحق لا سيما ما يشغله عن الطلب اعني  
المتاع الدنيا وطيباتها فليقبل على ما يعتقد انه تقربه من الحق وهو عند الجمهور افعال محبة  
هي الصلوات وهذان هما الذم والعبادة باعتبار التبري والقول باعتبار اثر اذا وجد  
الحق فاول درجات عرفاته هي المعرفة فاذا نحوال طلاب الحق هي هذه الثلثة لذلك  
ابتداء الشيخ بتعريفها اشارة الى هذه الاحوال قد توجد في الاثنان على سبيل الانفراد  
قد توجد على سبيل الاجتماع وذلك بحسب اختلاف الاحراض والاجتماعات التنبيه

ليكون ثلاثة والثلاثية يكون واحداً والى تلك اشار الشيخ بقوله وقد يتركب بعض هذه  
مع بعض **تلبية** الزهد عند غير العارف معاملة ما كانه يشتري متاع الدنيا بمتاع  
الآخرة وعند العارف تنزه ما كما يشغل سر عن الحق وتكبر على كل شيء غير الحق والعبادة  
عند غير العارف معاملة ما كانه يعمل في الدنيا لاجرة يأخذها في الآخرة هي الاجر والثواب  
وعند العارف مباداة ما لهممه وقوى نفسه المتقوية والتمثيل والتجربا بالتقوى يدعن  
جناب العز و الى جناب الحق فمنتهى شاملة للسيد الباطن حين ما يستحق ليتجلى الحق  
لا ينزعه فيخلص السر الى الشروق الساطع ويصير ذلك ملكة مستقرة كلما شاء السر  
اطلعه الى نور الحق غير مزجهم من الهمم بل مع تشنيع منها له فيكون بكلية منخرطاً  
في سلك القدس **اقول** هذا اشار الى وجود التركيب بين الاحوال الثلاثة اذ ان يلبه  
على غرض العارف وغير العارف من الزهد والعبادة لهما اثران فعلان بحسب تقدير الزهد  
والعبادة من غير العارف معاملة ثلثان فان الزاهد غير العارف يجري مجرى تاجر يشتري  
متاعاً بمتاع والعابد غير العارف يجري مجرى اسيد يعمل عملاً مأخذاً جرة فافعلان  
مختلفان لكن الفرض واحد واما العارف فذهذه في الحالة التي يكون فيها متوجهاً  
الى الحق مع ضاعها سواها تنزه عما يشغله عن الحق ايثارها مقصده وفي الحالة التي يكون  
فيها ملتفتاً من الحق الى ما سواها على غير الحق استحقاق المادونه واما عبادة فارتقاء  
لهممه التي هي مبادئ ارادته وعزاهاته الشهوانية والغضبية وغيرها والقوى نفس  
النفسانية والعوسية ليجها جميعاً عن المبدأ الى العالم المحسوس والاشتغال به الى العالم  
العقلي شيء اياه عند توجهه الى ذلك العالم وتنهى تلك القوى معونة ذلك التشنيع  
فلا ينازع العقل ولا يراحم الشرحالة المشاهدة فيخلص العقل الى ذلك العالم فيكون  
جميع ما تحته من الفروع والقوى منخرطة معه في سلك التقوى الى ذلك الجانب  
**اشارته** لما كان الانسان بحيث يشغل وحده وامر نفسه بالامشاة اخرى من نبي  
جنسه وبجاذبة ومعارضة تجريان بينهما فيقرع كل واحد منهما صاحبه عن موص  
لوتولاة بنفسه لاذحم الواحد كثيراً وكان ما يتصرا ان امكن وحيث ان يكون بليل  
معاملة وعدل يحفظ وشرع يفرضه شارع صير باستحقاق الطاعة لا حقاً صده  
بآيات تدل على انها من ربه ووجب ان يكون للحسن والمستحق جزاء من عند الخبير

القدير فهو جيب معرفة الجاهل والشارع ومع المعرفة سبب ما فقه المعرفة وفرضت  
 عليهم العبادة المذكورة للعبود وكسرت عليهم ليس يحفظ التذليل والتكرير حتى استمرت  
 الدعوى الى العدل للمقيم لحجة النوع ثم زيد استعمالها ليعيد المنفعة العظيمة في الدنيا  
 الاخر الجزيل في الاخرة ثم زيد للحارفين من مستعملها المنفعة التي خصوا بها فيها هم  
 يؤمنون وحيهم شطرا فانظر الى الحكمة ثم الى الرحمة والنعمة التي حظ بها يا بهر المعجزات  
 ثم اقرر واستتم **قول** لما ذكر في الفصل المتقدم ان الزهد والعبادة انما يصعدان  
 من غير العارفت لا لكتاب الاسرار والثواب في الاخرة اراد ان يثبته الى اثبات الاسرار الثواب  
 المذكورين فاثبت النبوة والشرعية وما يتعلق بهما على طريقة الحكماء لانه متفرع  
 عليهما واثبات ذلك مبني على قواعد تقريرها ان يقول الانسان لا يستقل وحده  
 بامور معاشه لانه يحتاج الى غذاء ولباس ومسكن وسلاح لنفسه ومن يعي اليه  
 من اولاده الصغار وغيرهم وكلها صناعات لا يمكن ان يربتها واحد الا في مد  
 لا يمكن ان يعيش تلك المدة فاذا اياها او تعسرت امكن لكنها تليق للجماعة يتعاونون ويتشاركون في  
 تخصيصها ليزيد كل واحد منهم اجرة عن بعض ذلك فيتم بمعارضة وهي ان يعمل كل واحد شئ لمصلحة  
 آخر ومعارضة وهي ان يعطى كل واحد صاحب من عمل يذاؤه ما يخدم من عمل فاذا الانسان بطبيعته  
 في تعيشه اني اجتماع من كل صلاح حاله هو المزا من قوتهم الانسان مستند للطبع والتمسك في اصطلاح  
 هو هذا الاجتماع فهو ذاك عادة ثم نقول واجتماع الناس على التعاون كل  
 ينتظم الا اذا كان بينهم معاملة وعدل لان كل واحد يشتهي ما يحتاج اليه ويغضب  
 على من يراحمه في ذلك ويدعوه شهوته وغضبه الى الجور على غيره فيقع من ذلك  
 الضرر فيجث من الاجتماع اما اذا كان معاملة وعدل متفق عليهما لم يكن كذلك  
 فاذا لا بد منها والمعاملة والعدل لا يتناول الجزئيات الغير المحصورة كما اذا كانت  
 لها قوانين كمية وهي الشرع فاذا لا بد من شرعية والشرعية في اللغة صوب التشاورية  
 واما اسم المنعني المذكور بها الاستواء الجماعية في الامتناع منه وهذه قاعدة ثالثة  
 ثم نقول الشرع لا بد له من واضع يثبت تلك القوانين ويقرها على الوجه الذي  
 ينبغي وهو التشريع ثم ان الناس لو تنازعوا في وضع الشرع لم يقره الهجر المحذور منه  
 فاذا لا يجب ان يتنازع الشارع منهم باستحقاق الطاعة لطبيعته الباقون في قبول الشرع

واستحقاق الطاعة انما يتحقق بايات تدل على كون تلك الشريعة من عند ربه  
وتلك الايات هي معجزاته وهي اما قولية واما فعلية والخاص بالقوليات هو  
العوام للفعلية اعلوم ولا يتم الفعلية مجردة عن القولية لان النبوة ولا معجزاتها لا يحصل  
من غير عوة الى خير فاذن لا بد من شارع بنى هوذ ومجزة وهذه قاعدة ثالثة ثم  
ان العوام وضعف العقول يستحقون اختلال العدل النافذ في امور معاشهم  
بحسب الشريعة عند استيلاء الشوق عليهم الى ما يتحاجون اليه بحسب الشخص  
فيعتدعون على مخالفة الشرع واذا كان للطبيع والاعاصي ثواب عقاب خروجه بان يحلهم  
الرجاء والخوف على الطاعة وترك المعصية فالشريعة لا يتغير بدون ذلك النظام  
به فاذن وجب ان يكون للمحسن السعي جزاء من عند الله لا التقدير على مجازاتهم الخبير  
بما يبذونه او يخطونه من افكارهم واقوالهم وافعالهم ووجب ان يكون معرفة  
الجاري والشارع واجبة على الممثلين للشريعة في الشريعة والمعرفة العامة فلما يكون  
يقينية فلا تكافؤ ثابتة لوجوب ان يكون معها سبب حافظ لها وهو المتدكار المقرون  
بالتكرار والمشتغل عليهما انما يكون عبادة مذكورة للصحة مكررة في اوقات متتالية  
كالصلوات وما يجري مجراها فاذن يجب ان يكون الشيء داعيا الى التصديق بوجود  
ناقص قادر بنبره والى ايمان بشارع معبود من قبله صادق والى الاعتقاد بوجود  
ووعيد اخر ودين والى القيام بعبادات تذكر فيها الخالق بغوت جلاله والى الانقياد  
لدين شرعية يجتاز اليها الناس في معاملاتهم حتى يستمر بتلك الدعوة الى  
العدل لتقيم الحياة النقية وهذه قاعدة رابعة شران جميع ذلك مقدر في العناية  
الاولى لاحتياج الخلق اليه فهو موجود في جميع الاوقات والازمنة وهو المطلوب  
وهو نفع لا يتصور نفع اعصمته وقد اضيف بتمثلي الشرع الى هذا النفع العظم  
الذي لا يواى الا اجر الجزيل لاخرى حسب ما وعدوه واضيف للعارفين منه نفع الى النفع  
العاجل والاجر الاجل الكمال الحقيقي المذكور فانظر الى الحكمة وهي تيقية النظام  
على هذا الوجه شر الى الرحمة وهو ابقاء الاجر الجزيل بعد النفع العظيم والى النعمة وهي  
الابتهاج الحقيقي المصروف اليها لتطعمها مفيض هذه النعمات جنانا بغير عجب  
اي تغلبك وتدهشك شر اقرى الشرع واستقم اي في النعمة الى ذلك الخالق العظم

وأعترض الفاضل الشارح فقال ان عنيتم بالوجوب في قولكم ان الخلق الناس الشارع  
 وجوب حتى لا الوجوب الذاتي فهو محال وان عنيتم بانه واجب على الله تعالى كما يقتضيه  
 المتعقبات فهو ليس بمذهبكم وان عنيتم ان ذلك مسبب للنظام الذي هو خير ما هو الله تعالى  
 مبدأ لكل خير فاذن وجوب جوده ذلك عنه فهو ايضا باطل لان الاصل ليس بواجب ان  
 يوجد والا لكان الناس كلهم مجبولين على الخير فان ذلك اصله وايضا قولكم ان المعجزات  
 دالة على كون الشارع من قبل الله غير لائق بكم لان سبب المعجزات عندكم امر نفساني  
 يحصل للانبياء والاضداد هم من السحرة كما ينبغي في النظم العاشر وميثاق النبي عن ضد  
 بدعته الى الخيرون الشر والتميز بين الشر والخير عقلي فاذن لدلالة المعجزات على كون  
 اصحاب الانبياء وايضا القول بان المعجزات على صدق صاحبها مبني على القول بانها  
 المتعارفة بالخيريات الزمانية وانتم لا تقولون به وايضا القول بالعقاب على  
 المعاصي لا يستقيم على كون عقاب المعاصي عندكم هو ميل نفسه المشتاقة الى الدنيا  
 مع فواتها عنها ويلزم من ان الانسان المعاصي لعصيته يقتضى سقوط عقابه  
 والنجاب على اصولهم اما عن الاول فبان تقول استنادا لاحوال الطبيعية الى  
 غاياتها الواجبة مع القول بالانفاة الالهية على الوجه المذكور كانت في اثبات انية  
 تلك الاحوال ولذا لا يعملون الاحوال بغاياتها كتحريض بعض الاسنان مثلا لاجل  
 المضغ التي هي غايتها فلولا كون تلك الغاية مقتضية لوجود الفعل لما صح التعليل  
 بها واما قولكم لا اصل ليس بواجب فنقول لا اصل بالقياس الى الكل غير الاصل بالقياس  
 الى البعض والاول واجب دون الثاني وليس كون الانسان مجبولين على الخير من ذلك  
 القبول كما مر واما عن الثاني فبان تقول الامور الغريبة التي منها المعجزات قولية  
 وعملية كما مر والمعجزات الخاصة بالانبياء ليست بالفعلية المحضة فاذن اقتضت الفعلية  
 بالقولية خاص بهم وهو حال على صدقهم واما عن الثالث فبان تقول مضافا الى ما مر  
 من القول في العلم والقدرة ان مشاهدة المعجزات التي هي آثار لنفوس الانبياء دالة  
 على كمال تلك النفوس فهي مقتضية لتعبد بقواهم واما عن الرابع فبان تقول  
 ان كتاب المعاصي يقتضى وجود ملكة منحة في النفس هي مقتضية لتعبد بها  
 ونسيان الفعل لا يكون منزلة لتلك الملكة فلا يكون مقتضية لسقوط تلك العقاب

ثم اعلم ان جميع ما ذكره الشيخ من امور الشريعة والنبوة ليست مما لا يمكن ان يعيش  
 الانسان الا بها انتهى ام لا يكمل النظام المؤدى الى صلاح حال العموم في المعاش  
 والعباد لا بها ولا انسان يكفيه في ان يعيش نوع من السياسة بحفظ اجتماعهم والضرر  
 فان كان ذلك النوع منقوفا بتخليل وما يحوي حرجا والدليل على ان ذلك تعديس سكان  
 اطراف العجالة بالسياسات الضمنية **اشارتك** العارفة يريد الحق الاول لا الشئ غيره  
 ولا يثق ترشيحا على عرفاته وتصديده له فقط ولا نه مستحق للعبادة ولا نه نسبة شريعة  
 اليه لا لرغبة ولا لرغبة فان كانتا فيكون المرغوب فيه او المرهوب عنه هو الذي  
 فيه والمطلوب فيكون الحق ليست الغاية بل الوسطة الى شئ غيره هو الغاية وهو  
 المطلوب دون **اقول** لماذا كثر عرض العارفة وغير العارفة من الزهد والعبادة  
 واثبت مبادئ عرض غيره اعني الشوايق العقاب اشار في هذا الفصل الى عرض  
 العارفة فيما يقصد به فنقول العارفة الكمال الحقيقي حالتان بالقياس اليه احدهما  
 لنفسه خاصة وهي محبته لذلك الكمال والثانية لنفسه وبدنه جميعا وهي  
 حركته في طلب القرية اليه والشيخ عبد عن الاول بالارادة وعن الثاني بالتعب  
 وذكر ان ارادة العارفة وتعبه يتعلقان بالحق الاول جل ذكره لذاته ولا يتعلقان  
 بغيره لذات ذلك الغير بل ان تعلقا بغير الحق تعلقا لاجل الحق ايضا فنقول العارفة  
 يريد الحق الاول لا الشئ غيره ببيان لتعلق ارادته بالحق لذاته وقوله لا يثق ترشيحا  
 على عرفانه لا يثق ترشيحا غير الحق على عرفانه فان الحق مؤثر على عرفانه لان العرفان  
 ليس مؤثرا لذاته عند العارفة على ما صرح به فيما يجيء وهو قوله من اثر العرفان  
 للعرفان فقد قال بالثاني وكل ما هو مؤثر وليس مؤثرا لذاته فهو مؤثر لخاصة لا لغيره  
 فالعارف مؤثر لغيره وذلك الغير هو الحق لا غير فان الحق مؤثر على العرفان وانما  
 الخلق العارف بانه لا يثق ترشيحا غير الحق على عرفانه لان غير العارف يثق ترشيحا  
 والاحترار عن العقاب على العرفان فانه يريد العرفان لاجلهم اما العارفة فلا يثق  
 شيئا عليه الا الحق الذي هو فقط مؤثر لذاته بالقياس اليه وقوله وتصديده فقط  
 اشارة الى تعلق عبادة العارفة ايضا بالحق فقط فان قيل هذا يناقض ما ذكره فيما  
 صروه هو ان عبادة العارفة رياضية لقوا ليجوها الى جناب الحق وهو غير فان الحق



الى جانب الحق ليس هو الحق ذاته قلنا مرادة ليس ان العارف لا يقصد في تصديق الحق  
مطلقا بل هو ان العارف لا يقصد بغير الحق بالذات انما يقصد الحق بالذات ويقصد  
ان قصد غيره بالعرض ولاجل الحق كما مر لهذا الحكم من حيث يلاحظه العارف نفسه  
بالقياس الى الحق الاول الذي هو مرادة لذاته ثم اذا لوحظه كل واحد من الحق والعبادة  
بالقياس الى الآخر وجد استناد العبادة الى الحق الاول واجبا من وجهتين ما باعتبار  
ملاحظة الحق بالقياس الى العبادة فلما ذكره في قوله ولا نه مستحق للعبادة اما باعتبار  
ملاحظة العبادة بالقياس الى الحق فلما ذكره في قوله ولا نه نسبة شريفة اليه وذكر  
الفاضل المشار في هذا الموضع ان تصديق العارفين يكون اما لذات الحق او الصفة  
من صفاته اول تكميل انفسهم وهي طبقات ثلاث مترتبة اشار الشيخ الى الاول بقوله  
تصديقه لا فقط الى الثانية بقوله ولا نه مستحق للعبادة والى الثالثة بقوله ولا نه نسبة  
شريفة اليه اقول في هذا التفسير تحيز ان يكون للعارف معبود بالذات غير الحق وباقي  
الفصل يدل على خلافه ثم ان الشيخ اشار الى ان كون غرض العارف محالعا لا غرض  
غيره بقوله لا لرغبة او رهبة اي لا لرغبة في الثواب او رهبة من العقاب وبين فساد  
كون ذلك غرضا بالقياس للعارف بقوله وان كانتا اي وان كانتا الرغبة والرهبة  
المذكورتان غايتين للعبادة فيكون الثواب المرغوب فيه والعقاب المرهوب عنه هو  
البدء اعم الى عبادة الحق وفيهما مطلوب عابد الحق ويكون الحق غير الغاية بل هو الوسيلة  
الى نيل الثواب او الخلاص من العقاب الذي هو الغاية وهو المطلوب فيكون هو  
المصبود بالذات لا المحكوم فلهذا اشرح هذا الفضل قال الفاضل المشار  
ومن الناس من احوال القول بكون الله تعالى مرادا لذاته ومنهم ان الارادة صفة  
لا تنطبق الا بالممكنات لانها تقتضي ترجيح احد طرفي المراد على الآخر وذلك لا يعقل  
الا في الممكنات قال والشيخ ايضا بنى في اول البند السادس ان كل من يريد شيئا  
فلا بد وان يكون حصول المريد اولى من عدمه ويكون المقصود بالتصديق الاول هو  
ذلك الحصول ونحوه فثبت ان كل مراد مستحيل فاذن كل من اراد الله تعالى لم يكن  
مراده هو الله تعالى بل استحال ذاته فاجاب عنهما بانها مصداق على المطلوب  
لانها مبنيان على ان الارادة لا تنطبق الا بالمكن ولا بما يستحيل به المريد وهو

ما اذ عا له المقترض ونحن نقول انها تتعلق بانه لا شئ غيره وايضا اقول في بيانه  
 ان لا ارادة المتعلقة بما يفعله المريد تقيضي امكان المراءد واكمل المريد لا تتعلق  
 الارادة به بل تكون فعلا او لكونه مستحيلا للمريد بارادته وههنا ليس المراد  
 كذلك فاذن سقط الاعتراضات **اشارة** المستعمل توسط الحق مخرج من روح  
 في امر يطعم الذرة البهيمة به فيستطعمها انما غارقتها مع اللذات الخديجة فهي  
 جنون ايها غافل عما ورائها وما مثله بالقياس الى الناس وبين الامثال العبدية ان ياتوا  
 الى المختلين فانهم لما فعلوا عن طيبات يخرج من عليها اليها الغفون وانهم يهربون منها  
 على طيبات العقب صاروا يتبعون من اهل السب اذا زوروا عنهم انما يفتنون لهما كما نرى  
 على غير هذا الذي من غرض النقص يهربون عن مطابقة متبعة الحق باحاطة باليدين من اللذات  
 الزور فيتركوا الى الدنيا عن كره وما تركوا الا ليشاغلوا بها وانما يصيب بالله تعالى  
 ويطلبه ليخلص له في الاخرة شعبة منها فيبحث الى مطعم شئ وشئ ومشرب هنيئ وهنيئ  
 هنيئ واذا بعشرته فلا مطمح لبصرة في اولاه واخره الا الى لذات تبقية وزبدية  
 والمستبصر بهذا اية القدس في شبيها الا يثار قد عرف اللذة الحق وولي وجهه سمتهما  
 مستوحجا على هذا المأخوذ عن رشده الى ضده وان كان ما يتوخاه بكثرة صيد ولا  
 له محبة عدة اقول الخديجة الناقصة يقاومت الذاتية اذا جاءت بولدها  
 ناقصة الخلقه والولد عندهم والمحنون المشتاق وحكمه السن وحكمه اي احكمته النجا  
 فهو محنك ومحنك وانزوعته اي عدل عنه وعاف الطعام والشراب اي كرهه  
 فلم يبتا وله وعكف على الشئ اي اقبل على الشئ مواظبا وخوله الله شئ اي ملكه  
 اياه وبعثر عنه اي كشف عنه وطمح بصرك الى الشئ اي ارتفع والقبب البطن والذنب  
 الذكرا وقد لاحظ الشئ فيهما قول النبي من وقع شر بعلقه وتبقية وذنبه فتدق  
 واللقط اللسان والشجيرة جمع شجيرة وهو طريق الهادي والكد الشدة في العمل وطلب  
 الكسب والغرض من هذا الفصل تمهيد العذر لمن يجوز ان يجعل الحق واسطة  
 في تحصيل شئ آخر غير وهو من يزهد في الدنيا ويعبد الحق رغبة في الثواب الربية  
 من العقاب ووجه العذر بيان لقصة في ذاته وفي عبارات القوم والمشيئة لطائف  
 كثيرة من ذلك المأثرا فيها منها وصفت اللذات الحسنة بنقصان الخلقه وههنا

نقصان لا يمكن ان يزول منها تشبيه من لم يتدبر على مطالعة البهجة الحقيقية بالاغمى  
 الذى يطلب شيئاً فانه يعلق يده بما يليه سواء كان ما علق به يده مطلوباً او لم يكن  
 ومنها التشبيه على ان نزهة غير العاقل نزهة عين كونه فهو مع كونها فى صورة  
 الزهراء احسن من الخلق بالطبع على الذات الحسية فان تاركها شياء ليست أجل اضعافه  
 اقرب الى الطبع منه الى القناعة ومنه لمسة هيمته الى الدائمة والضعف فان قوله مطمح  
 لوجه مشعر بانها فى مثلة من ان يستحق تلك الذات النفسية ومنها التقدير البالغ  
 فى تخصيص لذة البطن والعرج بالذكر وقد ذكر فى آخر الفصل ان هذه الذات متصل بالروح  
 يقال ما يرجو ويطلبه بكثرة من الذات الحسية حسب عدة الانبياء وقد اشار  
 الى كيفية ذلك فى النمطان من حين ذكر مكان تعلق نفوس البله بالحسام هي  
 من صفات التخيلاتهم وعبر عن هذه السعادة بالسعادة التى يليق بهم اشارات  
 اول حجابات حركات العارفين ما يسمونه هم الارادة وهو ما يقرر المستبصر باليقين  
 البرهانى والسالكين للنفس الى النفاذ الايمان من الرغبة فى اعتلاق العروة الوثقى  
 فيتخرج من العروة الى القدس يقال من روح الاتصال فوامت درجته هذه فهو يريد قول  
 اعتراة اى غشيه واعتلاق العروة الوثقى اى الاعتصام بها اقل من الشينين اى بعد  
 ذكر مطلوب العارفين وغيرهم ان يذكر احوالهم المترتبة على سلوكهم طريق الحق  
 من بدو حركتهم الى نهايتها التى هو الوصول الى الله تعالى ويشير ما ينسج لوجه  
 من انهم فذكرها فى احد عشر فصلاً متوالية اولها زيادة هبل وسمى مشتمل على  
 ذكر مبادئ حركاتهم فذكر ان الارادة هى اول درجاتهم المترتبة بحسب حركاتهم  
 وهى المبدأ القريب من الحركة ومبدأ تصورها الكمال انذاراً الى التواضع بالمبدأ الاول  
 الفاضلة آثاره على المستعدين من مثلة لا يقدر استبعادهم وانهم يدين بوجوب  
 تصديقاً جازماً مع سكوتهم نفس سواهم بيقينياً مستوفياً امور قياسية لها  
 او كان ايها المستفاد احسن قبل تمهيد الاشارة الى اذنين الى الله تعالى فى كل واحد  
 منهم اعتقاد يقينى بانه لا يخلو من اية من ايات الله تعالى ولا كانت الاداة مثيرة  
 على هذا التصديق عرفاً بانه حالة يقيناً بعيد الاستبعاد ان الله المذكور ثم صرح  
 بانها رغبة فى الاعتقاد او بوجوب الايقان لا يزول ولا يتغير فى صدر حركة السر

الى عالم القدسي وغايتها ميل روح الاتصال بذلك العالم واعلم ان الشئ في ذكره المخط  
 الثالث ان الحركة الارادية الحيوانية اربع مبادئ مترتبة الادراك ثم الشوق المسمى  
 بالشهوة او الغضب ثم الغرم المسمى بالارادة الجازمة ثم القوى المتحركة المنبثقة فلا عضلة  
 والحركة المذكورة ههنا المسمى بالارادة الجازمة ارادية لكنها ليست بحيلة فلهذا  
 من المبادئ المذكورة الاولى وهي ما عبر عنه بالاستبصار والعقد المقارن لسكون  
 النفس والثانية والثالثة وهما ما عبر عنهما بالارادة وانما اتحدتا ههنا لانها لا يتباينان  
 الا عند اختلاف الدواعي والصورات وذلك الاختلاف لا يتصور مع سكوت  
 النفس الذي اشترك بهما وسقطت الرابعة لان هذه الحركة ليست بحيلة وانما  
 الشارح اورد في تفسير هذا الفصل صفات طلاب الحق والبركات اللائقة بكل صنف  
 وذلك غير مناسب لما فيه **الشارح** ثم ان ليتم احكام الى الرياضة والرياضة متوجهة  
 الى ثلاثة اغراض الاول تحية ماديون الحق عن مستن الا يثار والثاني تطهير النفس  
 الامارة للنفس المطمئنة لتجذب قوى التخييل والوهم الى التوجهات المناسبة للامر القدر  
 منصرفه عن التوجهات المناسبة للامر السفلي والثالث تطهير السر للتهيئة والاول  
 تعين عليه الزهد الحقيقي والثاني يعين عليه عدة اشياء العبادة للشوق على الفكرة  
 ثم الكلام المستخرجة تقوى النفس لموقعه لما نحن به من الكلام من وقع القبول من  
 الاوهام ثم نفس الكلام العاظم من تامل في بغير امرة بليغة ونعمة نرجمة وسميت  
 سر شيد واما الغرض الثالث فيعين عليه الفكر اللطيف والعشق العفيف الذي  
 نأص به شمائل المصنوع ليس سلبان الشوق **اقول** مستن الا يثار شرطه  
 والمستحق المقرون وكلام نرجمة اي رقيق يق نرجمة نوبه اي لين والشمارك ليس الخلق ووجه الشمارك المقصود  
 من هذا الفصل ذكر حيل كبر المريد الى الرياضة وبيان اغراض الرياضة واما ذكر قبل النجوة في تفسير  
 مهية الرياضة فاقول رياضة اليها ثم وضعها عن اقدامها على حركات لا يرضيه الراض و  
 جبارها على ما يرضي لميزن على طاعته والفرق الحيوانية التي هي مبدأ الادراكات لا يصل  
 الحيوانية في الانسان اذا لم يكن لها طاعة القوة العاقلة ملكة كانت بمنزلة بجملة  
 غير مرتاضة تدعوها شهوة تارة ونغصبتها تارة اللذان تأتية هما المتخيلة والاشواق  
 بسبب ما يذكرانه تارة وبسبب ما ينادي اليها من الحواس الظاهرة تارة الى

ما يلائمها فيتحركت في مختلفه حيوانية بحسب تلك الدواعي ويستعمل القوة  
 العاصلة في تحصيل مراداتها فيكون هي اما ردة تعبد عنها افعال مختلفة  
 المبادئ والعقلية مؤتمرة عن كره مضطربة اما اذا راضتها القوة العاقلة بمبغها  
 عن التحيلات والتفكرات والحساسات والا فاعمل المشيرة بالشريعة والعقوب و  
 اجبارها على ما يقتضيه العقل العلى ان يصير مؤتمرة على طاعة متأكدة فيضيق  
 بآمرها وامتدتها بنهيها كانت العقلية مطمئنة لا يصدر عنها افعال مختلفة  
 بحسب المبادئ وباقي القوى باسرها مؤتمرة مسائلة لها وبين لتبين حالاتها  
 مختلفة بحسب استيلاء احداهما على الاخر تلعب الحيوانية فيها احيانا هو اولى بحسبة  
 للعاقلة ثم تترد من فتور فذسها فيكون لها منة وانما سميت هذه القوى النفس من  
 الامارة واللامية والمطمئنة ملاحظة لما جاء من كرها بهذه السمات في التفرق  
 الا لحي فاذن لم حصة النفس نهيها عن هواها واسرها بطاعة هو الا كذا كانت  
 الاعراض العقلية مختلفة كانت الرياضات العقلية المذكورة في الكلمة الهيولية  
 ومنها الرياضات اسمية السماة بالعبادات الشرعية وادق اجنبها رياضات  
 انعاميين لا يورثون وجه الله تعالى لا غير وكل ما سواه شاغل عنه فرياضاتهم  
 سخر النفس عن الالتفات الى ما سواه الحق الاول والاعلى على التوجه نحو المصير  
 الاقبال تديبه والافعال عبادته ملكة لها وظاهر ان كل رياضة داخلية بالتحقيق  
 في صلب الاربعة ولا ينعكس لاجلها يختلف باختلاف مراتبهم في سبل تحصيل  
 يبتدئ من اجل صحتها ويقتضى عند ذلك فلهذا ما اقول في الرياضة واجه  
 ما يستقصى الاقصى من الرياضة شعبة واحدة هو شيل الكمال الحقيقي الا ان ذلك  
 هو قوت على حصول امر وجوبى وهو الاستعداد وحصول ذلك الامر شروط  
 برون المانع والموانع ما خارجية واما داخلية فاذن الرياضة بهذا الاعتبار  
 من جهة نحو ثلثة اعراض احدها تنحية ما دون الحق عن مسكن الاثار وهو الاله  
 الموانع الخارجية والثاني تطويع النفس الامارة للمطمئنة لينجذب التخييل  
 القواهم من الجانب السفلى الى الجانب القدسى ويشيعها سائر القوى صرفة وهو  
 انزاله الموانع الداخلية اعنى الدواعي الحيوانية المذكورة والثالث تلطيف السر

للتنبيه وهو يحصل الاستعداد لنيل الكمال فان مناسبة السر مع انشئ اللطيف يمكن  
 الا بتطبيقه السريعة عن تمحيضه لان تمثيل فيه الصلة العقلية سريعة وكان يفعل  
 عن الامور الالهية المعجزة للشوق والوجد بسببها ثم ان الشيف لما فرغ عن فكره عن  
 الرياضات ذكر ما يعين على الوصول الى كل واحد من هذه الاغراض اما الاول فقد ذكر  
 ما يعين عليه شيئا واحدا وهو الزهد المحقق المنسوب الى العارفين ان الذي هو التنزه  
 عما يشغل السر عن الحق كما هو وذلك ظاهر واما الثاني فقد ذكر ما يعين عليه ثلاثة  
 اشياء الاول العبادة المشفوعة بالفكر يعني المنسوبة الى العارفين وقائمة اقتربها  
 بالفكر ان العبادة يحصل البدن بجليته متابعة للنفس فان كانت النفس مع ذلك متوجهة  
 الى جناب الحق بالفكر صار الانسان بجليته مقبلا الى الحق والا فصارت العبادة سببا  
 للشقاوة كما قال عز وجل **قُلِ الْمُصَلِّينَ الَّذِينَ هُمْ يَدْعُونَ أَن يَكُونُوا يَتَّبِعُونَ** ووجه اعانه  
 هذه العبادة على الغرض الثاني هو انها ايضا رياضة ما لهم العابد والعارفين وقوى  
 نفسه ليخرجها بالتقوى عن جناب لغو الى جناب الحق كما هو الثاني الاحكام وهي تعين  
 بالذات وبالعرض ووجبا عانتها بالذات ان النفس الناطقة يقبل عليها لا يجابها  
 بالتأليفات المتفكة والنسب المنتظمة الواقعة في الصورت الذي هو مادة الصوت  
 الذي هو مادة النطق فيذهل عن استعمال القوى الحيوانية واغراضها الخاصة  
 بها فيشبهها تلك القوى وتكون الاحكام مستخدمة لها ووجبا عانتها بالعرض انها  
 يوقم الكلام المقارن لها موقع القبول من الاوهام لا شتمها على المحاكاة التي تميل  
 النفس بالطبع اليها فاذا كان ذلك الكلام واعظا باعنا على طلب الكمال صار شأن النفس  
 مستبجها لما ينبغي ان يفعل فعلمت على القوى الشاغلة اياها وطوعتها والتأملت نفس  
 الكلام الواعظ يعني الكلام المفيد للتصديق بما ينبغي ان يفعل على وجه الاتباع وسكون  
 النفس فانه يذبه النفس ويجعلها غالبية على مادة القوى لاسيما اذا اقتربت بأموار برة  
 احد هما يعرج الى القابل وهو كونه نركيا فان ذلك كشها دة في كد سهدقه وعظ  
 من لا يعظ لا ينجم فان فعله يكذب قوله والثلاثة الباقية يعرج الى القول منها  
 واحد يعرج الى اللفظ وهو كونه بعبادة بليغة اي يكون مستحسنة واضحة للذات  
 على كمال ما يقصد القابل غير زياة عليه ولا نقصان منه كانه قالب صرخ

فيه المعنى وواحد يعرج الى هيئة اللفظ وهو ان يكون منجزة رقيقة فان ملين الصبوت  
 يقييد النفس هيئة تعد لها مغل ساحة في القبول وسنذكره بقيد ما هيئة تعد لها  
 نحو الامتناع عن القبول كذلك النعمات تأثيرات مختلفة في النفس تناسب كل  
 صفت منها صنفها من الحيات النفسية والاطباء والخطباء يستعملونها في المعالجات  
 الامراض النفسية وفي ايقاع الاقناعات المطلوبة بحسب تلك المناسبات ولقد  
 يعرج الى المعنى وهو ان يكون على سمت رشيد اي يكون مؤديا الى تصديقنا فم  
 للرديد للسلوك سيرة واعلم ان نفس الكلام العاطفة يسمى في صناعة الخطابة والعقود  
 والامور المذكورة اللاحقة به المعينة على الاقتناع بالاستدراجات واما الثالث فقد  
 ذكر مما يعين عليه شيئين الاول الفكر اللطيف وهو ان يكون معتدلا في الكمية  
 والكيفية وفي اوقات لا يكون الامور البدنية كالامتلاء والاستفراغ المفرطين غيرهما  
 شاعرا للنفس عن كذا كات العقلية فان كثرة الاشتغال بمثل هذا الفكر يقيد النفس  
 هيئة تعد لها ادراك المطالب بسهولة والثاني العشق العفيف واعلم ان العشق  
 الانساني ينقسم الى حقيق مرخكة والى مجازي والثاني ينقسم الى انساني والى جمالي والثالث  
 هو الذي يكون مبدأ ومشأ كل نفس العاشق لنفسه حبس في الحب هو ويكون اكثر  
 اعجاب به بشيئا كل العاشق لانها آثار صادرة عن نفسه والحب هو الذي يكون مبدأ  
 شهوة حيوانية وطلب الذبذبة ويكون اكثر اعجاب بها شوق بصورة العشق وخلفه  
 ولونه وتخطيط اعضائه لانها اسود بدنية والشين اشار بقوله بالعشق العفيف الى  
 من المجازين لان الثاني ما نقيضه استيلاء النفس الامارة وهو معين لها على استئصال  
 القوة العاقلة ويكون في اكثر مقارن اللغوي والحرص عليه والاداء بخلاف ذلك وهو  
 يحول النفس لنية شقيقة تحت يد لفة منقذة عن الشواغل الدنيوية معروفة اسمها  
 ذوق جملة جملة المحصور لها واحد اولئك يا ربنا لا يتألم من ذلك بل هو في الحقيقة  
 سهل على صاحبه من خيرة فانه لا يجتاز الى ارضه سبيلها من الايام والايام والايام  
 من عشق وعف وكتم ومات مات شهيد اشار الى ثمراته اذ بلغت به الاقامة  
 والرياضة حلا ما عنت له خلسات من اطلاق نيران الحق عما به انبأ به فكانها  
 برق في يوم من اليب تخرج من عنده وهي السماء عند هم اوقاتا وكل وقت يكشفه

ووجدان وجدانيه ووجد عليه تراهه يكثر عليه هذا الغواشي اذا معن في الارتياض  
**اقول** عن الشيء اعترض وخلص واخلص يستلزم ومض البق ومضها واد مضى  
 لمع انا خفيفا غير معترض في نواحي الضم والشيء اشار في هذا الفصل الى اول درجات  
 الوجدان والاتصال وهو انما يحصل بعد حصول شيء من الاستعداد للكتب بالارادة و  
 الرياضة وتترأث بتزائد الاستعداد وقد لاحظوا في تسمية بالوقت قول النبي  
 صلعم لي مع الله وقت لا يسعني فيه ملك مقرب ولا نبي مرسل والوجدان اللذان  
 يكشفان الوقت لا يتساويان لان الاول حزن على سبب طاء الوجدان والاخر اسف  
 على فواته انما سائر الاشياء لا يلتقي في خلوت حتى يمشى في غير الارتياض فكل المشي  
 عاجز منه اني جانب القدس يتذكر من امره امره فغشيه غاش فيكاد يرى الحق فكل  
 شيء **اقول** او غل اي سار سريعا او معن فيه وتوغل في الارض اي سار فيها فابعد  
 منه ويوجد في بعض النسخ بالو محين اي ليوغل ولينوغل ولحج اي ابصره بنظر  
 خفية وعاجر عنه اي مرجع واثني عنه وعاجر به اي اقام به واغشى ان الاتصال بجانب  
 القدس اذا صار ملكة فهي مدخل قد يحصل في غير حالة الارتياض الذي لان معدا  
 لحصوله من قبل **اشارته** ولعله الى هذا الحديث على غواشيته وينزل هو

عن سكينته فيتنبه جليسة لاستيفانه عن قراءة فاذا طالت عليه الرياضة  
 لم يستقر غاشيته وهدي للتلبيس فيه **اقول** علا واستعلى بمعنى والسكينة  
 الوقار واستقر في قعدته اي قعدت قعودا منتهيا غير مطمئن واستقر الخفق  
 وما يشبهه استخفه والتلبس كالتلبس هو كتمان الغيب السبب فيما ذكره الشيخ  
 ان اكلما العظيم اذا غاص الى انسان بخته قد يستقره لكون النفس غافلة عن هجر  
 غير متأهية له فينهرم عنه دفعة فاذا انقلى واستمر به الف الالسان لئلا عنه  
 الاستقرار لان النفس قد تهاوب بتيقنه اذ هي متوعدة لعودة والعار من ينك  
 من نفسه الاستقرار المذكور لا يستكافه عن الترائي بالكمال فلذلك يثبث كتمان ما يد  
 عليه ويستعمل التلبس فيه **اشارته** ثمراته لتبلغ به الرياضة مبلغا ينقلب  
 له وقته سكينه فيصير المخطوف مألوقا والو ميص شها بابتداء ويحصل المع  
 مستقرة كانها صفة مستمرة ويستمتع فيها بهجة فاذا انقلب عنها انقلب حيران



اسما **اقول** وفي بعض النسخ بدل قوله تنقلب وقته سكونية يتقلب له وقد سكونية  
يقال وقد فلان على الامير كما ورد في سورة الدخان وقد واكروا في الاثر اظهر  
والخطف الاستيلاء الشهاب شعلة نار ساطعة وشهابا بينا اي واضحا وفي  
بعض النسخ ثلثا اي ثابتا ويحصل له معارفه مستقرة اي مع الحق الاول اسقاي  
مئلهم والمعنى ظاهر **اشارة** ولعله الى هذا الحد يظهر عليه ما به فاذا تغلغل  
في هذه المعارف قل ظهوره عليه فكان هو هو غائب حاضرا وهو ظاهرا غائبا  
**اقول** تغلغل الماء في الشجر اي تغلغلها وظعن اي سار والمعنى انه قبل هذا المقام  
كان بحيث يقل ظهوره ذلك عليه اثر لا يتناهى عنه الذهاب الاسف حاله كذا  
فصار في هذا المقام بحيث يقل ظهوره ذلك عليه فيراة جليسة حالة الاتصال  
بجانب الحبال حاضرا عنده متغيرا معه وهو بالحقيقة غائب عنه طاعن الى  
غير **اشارة** ولعله الى هذا الحد انما يتبين منه المعارف احيانا نحو تدرج  
الى ان يكون له متى شاء **اقول** في بعض النسخ انما يتسنى له اي يفتحه ويبيحه  
عليه يقال ساءه اي فتحه وسهله **اشارة** خزانة لتتقدم هذه الرتبة فلا تنق  
اصره على اشتبه بل كلما لاحظ شيئا لاحظ غير وان احركين ملاحظته للاعتبار  
فيستبينه تعريجه عن عالم النور والى عالم الحق مستقر به ويخفى حوله الغافلون  
**اقول** يتعرج عرجا اي ارتقى وعرج عليه تعريجه اي اقام وعرج اليه والعرج اي  
مالا بالعدول فالتعريج عرجا اما مبالغة في الارتفاع واما بمعنى الميل والاضطراب  
بما في حوله اي اطال به واستدار حوله والمعنى ظاهر **اشارة** فاذا عرج  
نزل ضمة الى البنية باربعة مرارة جلوة محاذي بها شطر الحق ودرت عليه للذا  
العلوي وترج بنفسه ما بها من اثر الحق وكان له نظر الى الحق ونظر الى نفسه وكان  
بعد مفرقا **اقول** يقدر اللب وغير النصيب فاض ومضاه ان العارف اذا  
تمت سريانه واستغنى عنها الوصول الى مطلوبه الذي هو اتصال بالحق دائما  
وهنا صار سره الخالي عما سوى الحق كمرارة جلوة بالمرآة محاذي بها شطر  
الحق بالارادة فبقتل فيه اثر الحق وفاضت عليه اللذات الحقيقية واستبهر بنفسه  
لما بها من اثر الحق فكان له نظر ان نظر الى الحق المبتهر به ونظر الى ذاته المبتهجة

بالحق وكان بعد في مقام التردد بين الجانبين انتشاراً لا تثنائه ليغيب عن نفسه  
 ضيقه جناب القدس نقطه وان لم يلاحظ نفسه فمن حيث هي لائحة لا من حيث هي  
 ترتيبها وهذا الحق الوصول أقول هذه آخر درجات السلوك الى الحق وهي  
 صريحة الوصول التام ويؤديها درجات السلوك فيه وهي ينتهي عند المحو والقضاء في  
 التقعيد على ما سبق وفي هذا المقام يزول التردد المذكور في الفصل السابق ويتم  
 الغيبة عن النفس والوصول الى الحق وأعلم ان الغيبة عن النفس لا ينافي ملاحظتها  
 لذلك قال وان لم يلاحظ نفسه فمن حيث هي لائحة لا من حيث هي ترتيبها وبيان ذلك  
 من حيث هو لاحظ اذا لم يلاحظه لا خطأ فقط لم يلاحظ نفسه الا ان هذه الملاحظة دون  
 الملاحظة التي كانت قبلها لانه كان هناك لائحة للنفس من حيث هي منتقشة  
 بالحق متزينة بزيته حصلت لها منه فهي مبتهجة بالنفس والابتهاج بالنفس ان كان  
 بسبب الحق اعجاب بالنفس وتوجه الى النفس فاذن هو تارة متوجهة الى النفس تارة  
 متوجهة الى الحق ولذلك حكم عليه بالتردد وما هنا فهو متوجه بالكلية الى الحق  
 وانما يلاحظ النفس من حيث يلاحظ المتوجه اليه الذي لا ينفك عن ملاحظة الحق  
 فقط فهي ملاحظة النفس بالحجاز او بالعرض ولذلك حكم هنا بالوصول الحقيقي  
 فهذا شأنه ما في الكتاب وبقي علينا ان نذكر الوجه في عدد هذه الفصول والدرجات  
 المذكورة فيها فاقول ان كل حركة فلها مبدأ أو وسط في منتهى واذا كانت المفارقة  
 من المبدأ والمرور على الوسط ولو وصل الى المنتهى لا دفعة كان لكل واحد منها  
 ايضا ابتداء ووسط وانتهاء ووسط والجميع تسعة فالشيء اورد بعد فصل الرياضيات  
 تسعة فصول مشتملة على ذكر هذه الدرجات الثلاثة الاولى التي ذكر فيها اولها  
 المسعى بالوقت ويمكنه بحديث يحصل في غير حال الارتياض واستقراره بحيث يزول  
 معه الاستقرار مشتملة على مراتب بدء السلوك والثلاثة التي بعدها التي ذكر فيها  
 ان زيادة الاتصال الذي عبر عنه بصيرورة الوقت سكونية ويمكن ذلك حتى يلتبس  
 اثر الحصول باثر الاحصول واستقراره بحيث يحصل حتى شاء مشتملة على مراتب  
 وسطه والثلاثة الاخيرة التي ذكر فيها حصول الاتصال مع عدم المشية  
 واستقراره مع عدم الرياضة وثبوته مع عدم ملاحظة النفس مشتملة على مراتب

المتنبي تشبيه الالتفات الى ما تتركه عنه شغل والاعتدال بما هو طوع من النقص  
 عجز والتبعية بزيادة الذات من حيث هي الذات وان كانت بالحق تبه ولا تقبل الكلية  
 على الحق خلاص **اقول** لما فرغ عن ذكر درجات السلوك وانتهى الى درجة الوصول  
 اراد ان ينبيه على نقصان جميع الدرجات التي قبل الوصول بالقياس اليه فبدأ  
 بالتردد الذي هو تتركه ما عما يشغل عن الحق وذكر ايضا انه شاغل فقال الالتفات  
 الى ما يتركه عنه يعني ما سوى الحق يشغل فلان الزهد مشاغل الى ما يجترع عنه  
 ثم عجب بالعبادة التي هي تطهير النفس الا مارة للنفس المطمئنة ليقوم  
 المطمئنة على فعلها الخاصة بامانة الا مارة اياها على ذلك وقد عجز  
 انه ايضا عجز فقال والاعتدال بما هو طوع من النفس عجز اي اعتدال النفس بما  
 يطعمها عجز فاذا العبادة ايضا مقدية الى ما بها يجترع عنه شر عقبة باخر درجات  
 السلوك المشتهية الى الوصول فان التشبيه على نقصانها ينظم من التشبيه على  
 نقصان ما قبلها وذكر ان الابهتاج بما يحصل للذات المبتدئة من حيث هو لذاته  
 وان كان ذلك الحاصل هو الحق نفسه تبه وجب فانه يقتضي ترددا من جانب الى  
 جانب يقابل به وقد انبغى بذلك الهداية عن التمهيد فقال والتبعية بزيادة الذات من حيث هي  
 الذات وان كان بالحق تبه فاذا ان القوف في هذه الدرجة من السلوك ايضا يكون  
 مثالا الى ما يجترع عنه السلوك ثم ذكر ان الخلاص من جميع ذلك الى وصول الى الذي ذكره  
 في آخر المراتب فقال والاقبال بالكلية الى الحق خلاص هناك ايضا ظهر معنى قوله  
 الفصل على خطر عظيم اشارة العرفان مبتدئ من تفرق ونقص ترك بعض  
 معن في جمع هو جمع صفات الحق للذات المريدة بالصدق منته الى الواحد  
 وقوف **اقول** قد جمع الشيوخ جميع مقامات العارفين في هذا الفصل **اقول**  
 في تقريرة انه مشهور بين اهل الذوق ان تكميل الناقصين يكون بشيئين تحلية  
 وتحلية كما ان ملاو الا المرضى يكون بشيئين تنقية وتقوية الاول سلبى والثاني  
 ايجابى ويرى ما يفر عن التحلية بالتذكية ولكل واحد منها درجات اما درجات التذكية  
 فهي التي مر ذكرها وقد رتبها الشيوخ في هذا الفصل في المربع مراتب تفرق ونقص وترت  
 ويرفض فالتفرق مبالغة الفرق وهو فصل بين شيئين لا ترجيح لاحد مما

على الكفر ومنه فرق الشعر والنقص تحريك شئ يتفصل عنه شيئاً مستغرقاً  
 بالقياس اليه كالغبار عن الثوب الترك تحلية واقطاع شئ عن شئ والرفض ترك  
 مع اجمال وعدم مبالاة فالعرفان مبتدئ من تقرييق بين ذات العارف وبين جميع  
 ما يشغله عن الحق باعيانها ثم نقص آثار تلك الشواغل كالليل والالتمات اليها  
 عن ذاته تكميلاً لها بالحق مع سوي الحق ولا اتصال ثم ترك لتقوى الكمال لاجل  
 ذاته ثم رخص لذاته بالكلية في درجات التركية واما التقلية فيصوره الشيخ في ذكر  
 درجاتها في الفصل الذي يتلو هذا الفصل فبيان درجاتها بالاجمال ان العارف  
 الى ان يقطع عن نفسه واتصل بالحق راي كل قدرة مستغرقة في قدرته المتعلقة  
 بجميع المقدرات وكل علم مستغرق في علمه الذي لا يقرب عنه شئ من الموجودات  
 وكل ارادة مستغرقة في ارادته التي يمتنع ان ياتي عنها شئ من الممكنات بل كل  
 وجود وكل كمال وجود فهو صادر عنه فائض من لدنه صار الحق بصيرة الذي  
 به يظهر سمعه الذي به يسمع وقدرته التي بها يفعل وعلمه الذي به يعلم ووجوه  
 الذي به يوجد فصار العارف من متخلقا باخلاق الله تعالى بالحققة وهذا معني  
 قوله العرفان معني في جمع صفات هو جمع صفات الحق لذات المريدة بالصدق  
 ثم انه بعد ذلك يعائن كون هذه الصفات وما يحيط بها محككة بالقياس الى  
 الكثرة ومتحد بالقياس الى مبدأها الواحداً فعمله الذي هو بعينه قدرته  
 الذاتية وهي بعينها ارادته وكذلك سائر ما اذا لا وجود ذاتية الصفة فلا صفات مغايرة  
 للذات ولا ذات موضوع للصفات بل الكل شئ واحد منها كما قال عز من قائل  
 انما الله اكله واحد فهو شئ غيره وهذا معني قوله منتهى الى الواحد وهناك  
 لا يبقى وصفت ولا موضوع ولا سالك ولا مسلول ولا عارف ولا معرف  
 بمقام العرفان انما من اثر العرفان للعرفان فقد قال بالتأني ومن حد  
 العرفان كانه لا يجده بل يجد العرفان به فقد خاص لجة الوصول وهذا في درجات  
 ليست اقل من درجات ما قبلها ثم افيها الاختصار فانها لا يطعمها الخديث  
 ولا يشرحها العبارة ولا يكشف المقال عنها غير الخيال ومن احب ان يتعرف بها  
 فليتدرج الى ان يصير من اهل المشاهدة دون المشافهة ومن الواصلين

الى العين دون السامعين لا اثر اقول العرفان حال للعارف بالقياس الى المعرف  
فهي لا محالة غير المعروف فمن كان غرضه من العرفان نفس العرفان فهو ليس من  
الموحدين لا يريد مع الحق شيئاً آخر غير هذا حال المبتغي بزيته ذاته وان كان  
بالحق واما من عرف الحق وغاب عن ذاته فهو غائب لا محالة عن العرفان الذي  
هو حاله لذاته فهو قد وجد العرفان كانه لا يجد له بل يجد المعرف فقط وهو  
الحق بغير لجة العاقل اي معظمه وهذا درجات هي درجات التخليق بالامور  
الوجودية التي هي النعمت الالهية وهي ليست باقل من درجات ما قبله اعني  
الدرجات الذرية من الامور الخلقية التي يعود الى الاوصاف العدمية وذلك لان  
الاهيات محيط غير متناهية والخلقيات محاط بها متناهية والى هذا يشير في قوله  
عز وجل **كَانَ لِلَّهِ عِندَ الْحِكْمَةِ رَبِّي لَسَعْدَ النَّجْمِ قَبْلَ أَنْ تَسْقُطَ كَلِمَاتُ رَبِّي الْاِيَّةُ**  
**فَالْاَرْتَقَاءُ فِي تِلْكَ الدَّرَجَاتِ سُلُوكُ اللَّهِ تَعَالَى وَفِي هَذِهِ سُلُوكُ فِي اللَّهِ تَعَالَى وَيَذْهَبُ**  
**السُّلُوكُ كَيْفَ بِالْفَنَاءِ فِي التَّوْحِيدِ وَأَعْلَمُ أَنَّ الْعِبَارَةَ عَنْ هَذِهِ الدَّرَجَاتِ غَيْرُ مُمَكَّنَةٍ**  
**لَا أَنَّ الْعِبَارَاتِ مِنْ صُورَةِ الْعَالِي الَّتِي يَتَصَوَّرُهَا أَهْلُ اللُّغَاتِ تَتَحَفُّظُونَهَا ثُمَّ**  
**يَتَذَكَّرُونَهَا ثُمَّ يَتَّبِعُونَهَا تَعْلَمُ أَمَّا الَّتِي لَا يَصِلُ إِلَيْهَا إِلَّا غَائِبٌ عَنْ ذَاتِهِ**  
**فَضْلًا عَنْ قَوِيٍّ بِهِ نَفْسٌ لَيْسَ يُمْكِنُ أَنْ يَوْضَعَ لَهَا أَلْفَاظَ فَضْلًا عَنْ أَنْ يُعْبِّرَ عَنْهَا بِعِبَارَةٍ**  
**وَكَيْفَ أَنْ الْمَعْقُولَاتِ لَا يَدْرِكُ بِالْأَوْهَامِ وَالْمَوْهُوَاتِ لَا يَدْرِكُ بِالتَّجَاهِلَاتِ وَالْمُخْتَلَاتِ**  
**لَا تَدْرِكُ بِالْحَوَاسِّ كَذَلِكَ مَا مِنْ شَيْءٍ أَنْ يَخْلُقَ بَعْدَ الْيَقِينِ فَلَا يُمْكِنُ أَنْ يَدْرِكُ**  
**بِعِلْمِ الْيَقِينِ فَالْوَاجِبُ عَلَى مَنْ يَرِيدُ ذَلِكَ أَنْ يَجْتَهِدَ فِي الْوُصُولِ إِلَيْهِ بِالْعِيَانِ حَتَّى**  
**أَنْ يَطْلُبَهُ بِالْبُرْهَانِ فَمِنْ بَيَانِ مَا ذَكَرَهُ الشَّيْخُ وَأَسْتَشْنِي الْخِيَالِ فِي قَوْلِهِ وَلَا يَكْتَفِ**  
**عَنْهُ الْمَقَالُ غَيْرَ الْخِيَالِ مَكَاسِدِينَ فِي الْمَطَالَعِ الْعَاشِرِ وَهُوَ أَنَّ الْعَارِفِينَ إِذَا اسْتَغْلَتْ**  
**ذَوَاتَهُمْ بِمَشَاهِدَةِ الْعَالَمِ الْقَدْسِيِّ فَقَدْ تَبَرَّأَتْ فِي خِيَالِهِمْ لَا تَهْمُ مَوْجُودَاتُهَا كَمَا تَقْبَلُ**  
**جَبًا تَقْبِيهِ الْعَارِفُ هَشْ بِشِيسَامٍ يَجِبُ الصَّغِيرُ مِنْ تَوَاضُعِهِ مِثْلُ الْكَبِيرِ**  
**وَيَبْسُطُ مِنَ الْخَامِلِ مِثْلُ مَا يَبْسُطُ مِنَ النَّبِيهِ وَكَيْفَ لَا يَحْشُ وَهُوَ فَرْجَانُ بِالْحَقِّ وَ**  
**وَبِكُلِّ شَيْءٍ فَإِنَّهُ يَرَى فِيهِ الْحَقَّ وَكَيْفَ لَا يَسْتَقْوِي وَالجَمِيعُ عِنْدَهُ سَوَاسِيَةٌ أَهْلُ الرَّحْمَةِ**  
**قَدْ شَغَلُوا بِالْبَاطِلِ أَقُولُ لِمَا فَرَّغَ عَنْ ذِكْرِ حُرُوجَاتِ الْعَارِفِينَ شَرَعَ فِي بَيَانِ**

اخلاقهم واحوالهم ترقى رجل هش بش اى طليق الوجه طيب لبام اى كثير التبعين  
والنبيه المشهور ويقابله الخامل وسواسية على وزن ثمانية اى اشباه وهى قرينة  
الاشتقاق من لفظ سواد وروية قول علة لوما يشبهها وليس على قياس معنى الفصل  
ظاهراً وهذا ان العاصفان اعنى النفسا شبه العامة وتسوية الخلق فى النظر اشار  
لخلق واحد يسمى بالرضا وهو خلق لا يبقى لصاحبه انكار على شئ ولا خوف من  
هجوم شئ ولا حزن من قنوت شئ واليه اشار خبر رجل من قاتل ورضوان من الله اكبر  
ومنه يتبين تأويل قولهم غارن ليجدة ملك اسمه رضوان قلبه به العارف فله  
احوال لا يحتمل فيها الخس من الخفيف فضلاً عن سائر النشوا غل الخالجي وهى فى اوقات  
انزعاجه يشير الى الحق اذا تاسر حجاب من نفسه او من حركة سرقة قبل الوصول  
فاما عند الوصول فاما شغل بالحق عن كل شئ واما سعة الحجابين لسعة  
العتوة وكذلك عند الانصراف فى لباس الكرامة فهو هش خلق الله بهجته  
اقول الخس الصوت الخفى بحفيف الفرس دوية فى جريه وكذلك بحفيف جناحه الطائر  
وخلجه حين يده وانزعجه وخليه ايضا شغله وازجه فانزعج اى قلعه عن مكانه فانقلعه وتاخر له  
اى قدره وفى روايه باهر اى ظهر ترقى باهر لبره اى اظهره والمعنى ان للعارف احوالاً  
لا يحتمل فيها الاحساس بشئ داخل يرد عليه من خارج ولو كان ذلك الشئ اضاعت  
ما يحس به فضلاً عما فوقه وذلك الاحوال يكون فى اوقات توجهم بسيرة الى الحق  
اذا اظهره فى تلك الاوقات حجاب قبل الوصول الى الحق اذ قدر له حجاب ما من  
جهة تده نفسه كما يرد عليه ما يزيل استعداد او من جهة سرقة كان يتماثل فى فكرة  
فيعرض له الالتفات الى شئ غير الحق وبالحجب لا يتم بسبب احد المانع وصوله بالحق بل  
يبقى منظر احتجراً فيغلب عليه بسبب ذلك السامة من كل وارذ غير الحق  
والملالة عن كل شغل عنه ولا يحتمل شيئاً مما وصفهنا اما عند الوصول  
والانصراف فلا يكون كذلك لان عند الوصول لا يغلب من احد الا مريب  
احدهما ان يكون القوة بحيث لا يقدر مع الاشتغال بالحق على الالتفات الى غيره  
اما لقصودها واما لشدة الاشتغال وسر يكون مشغولاً بالحق فقط غافلاً عن كل  
ما يرد عليه فلا يحس بالنشوء على الخارجية والثانى ان يكون القوة بحيث نفى

الا صرنا مع افلا ميل بالا موال خارجة لا يكون شاة اية عن الحق واما عند  
 الانصهار فلا يكون تراش الحلق بهجته فنتلقى ما يرد عليه مع انبساط وبتشابه  
 تلبية العارف لا يعينه التجسس والتجسس لا يستهوية الغضب عنه شاهد  
 المنكر كما يعترية الرحمة فانه مستبصر بسير الله في القدر فاذا اصر بالمعروف امر برقى  
 ناصحه ولا يعنف معير واذا جسم المعروف فرما غار عليه من غير هذه اقول  
 لا يعنيه اى لا يحبه وفي الحديث من طلب ما لا يعنيه فانه ما يعنيه والتجسس  
 التفحص وتجسس من الشئ اى تتجسس خيرة واستهواك الشيطان وغيره اى  
 استهوامه وغيره اى نسبه الى العار وجسم اى عظم وغار الرجل على اهله بغار غيرة  
 ومضاه ان العارف لا يهتم بتجسس احوال الناس وذلك لكونه مقابلا على شانه فاذا غار  
 عن غير غير منتجع لعدوة احد ولا يتجسس كفارغ او خائف او غائب ولا يستهوية  
 الغضب عند مشاهدة منك بل تعترية الرحمة وذلك لوقوفه على سر القدر واذا  
 امر بالمعروف امر برقى ناصحه لا يعنف معير امر الوالد لولده وذلك لشقيقته على  
 جميع خلق الله واذا عظم المعروف فرما سير خيرة عليه من غير هذه والفاضل الشارح  
 قال في تفسيره واذا عظم المعروف لغير هذه فرما اعتراة الغيرة منه لا الحسد وهو  
 غيب مطابق للتمن تلبية العارف شجاع وكيف لا وهو مجزل عن تقية الموت  
 وحيوا دا وكيف لا وهو مجزل عن محبة الباطل وصفا وكيف لا ونفسه اكبر  
 من ان يخزجهما للقبشر ونسأ الاحقاد وكيف لا ذكره مشغول بالحق اقول  
 الكرم يكون اما ببدل نفع لا يجب بذله او بكيف ضرر لا يجب كفه والا اول يكون  
 اما بالنفس وهو الشجاعة او بالمال وما يجري مجراه وهو النجود وهما وجوديات  
 الثاني اما يكون اما مع القدرة على الاضرار وهو الصفر والعفو اما لا مع القدرة  
 وهو نسيان الاحقاد وهما عدميان والعارف موصوف بالتجسس كما ذكره الشيخ  
 وذكره الله تلبية العارفون قد يتخلفون في الهمم بحسب ما يختلف فيهم من  
 الخواطر على حسب ما يختلف عندهم من دواعي العبر فربما استوى عند العارف  
 القشف والتمن بل ربما اثار القشف وكذا الذي ربما استوى عند العارف والتمن والتمن  
 بل ربما اثار القشف وذلك عند ما يكون الهاجس ببالة استحقاقه ما خلا الحق

ورمبها اصنعى الى الزينة واجيب من كل جنس عقيله وكرة الخلد ارج والسقط وذلك عند  
 ما يعتبى عادته من صحة الاحوال الظاهرة فهو يرتاد البهائم في كل شئ لانه مزينة خطف  
 من العناية الاولى واقراب الى ان يكون من قبيل ما عكف عليه مجيء وقد يختلف هذا  
 في عارفين وقد يختلف في عارف بحسب قوتين اقول يق قشفت الرجل النوجة  
 الشمس والفقر فتعير واصباية قشفت والمنقشفت الذي يتبلغ بالقوت وبالمزهر  
 وافرقة النعمة اى اطفته وهو ثقل بين الثقل اى غير متطيق باصغى اليها الى حال  
 وعقيلة كل شئ اكرمه وعقيلة للبحر درة والخلد ارج النقصان والسقط حري  
 المتاع وارتاد اى طلب مع اختلاف في عجي وذهاب اليها والبهاء الحسن والمزينة  
 الفضيلة وخطيت المرأة عند الزوج خطوة بالصم والكسرى قريبا ومنزلة وعكف  
 عليه اى اقبل عليه مواظبا والمضى ظاهر وفي قوله لانه مزينة خطوة من العناية  
 الاولى واقراب الى ان يكون من قبيل ما عكف عليه مجيء وجهان من السبب  
 بميل العارف اليها احدهما فضل العناية والثاني مناسبة الامر القدسي تلبية  
 والعارف بما ذهل فيها يصاربه فغفل عن كل شئ فهو في حكم من لا يكلف وكيف  
 والتكليف لمن يعقل التكليف حال ما يعقله لمن اجترحه بخديشة ان لم يعقل التكليف  
 اقول اجترحه اى اكتسب والمراد ان العارف بما ذهل في حال التصرف بالعالم  
 القدس من هذا العالم فغفل عن كل ما في هذا العالم وهدر عنه اخلا لا بالتكليف  
 الشرعية فهو لا يصيب بذلك متافكا لانه في حكم من لا يكلف لان التكليف لا يتحقق  
 الا لمن يعقل التكليف في وقت يعقله ذلك او بمن يتأثر بترك التكليف ان لم يحتفل  
 التكليف كالناثمين والعافلين والصبيان الذين هم في حكم المكلفين اشارة  
 حل جناب الحق عن ان يكون شرعية لكل واردا ويطلع عليه الا واحد بعد واحد  
 ولذلك فان ما يشتمل عليه هذا الفن ضحكة للغفل وعبدة المحصل فمن سمعه  
 واشهر عنه فليتم نفسه لعلمها لا تناسبه وكل ميسر ما خلق له اقول  
 الشرعية مورد الاشارة واشهر عنه اى تقبض تقبض المدعوف والمراد بتكسر  
 قلة عدد الواصلين الى الحق والاشارة الى ان سبب انكار الجمهور من المذكو  
 في هذا النمط هو جهل خبرها فان الناس عدا ما جملوا الى هذا النوع من الكمال



ليس كما يحصل بالاكساب المحض بل بالاحتياج مع ذلك الى جوهر مناسب له بحسب القطرة

## الفصل العاشر في اسرار الايات

يريد ان يبين في هذا الموضع الوجه في صدور الايات الغريبة كالاكتفاء بالحق ليسير  
والتمكن من الاعمال الشاقة والاخبار عن الغيب غير ذلك عن الاولياء بل الوصف في  
ظهور الغرائب مطلقات في هذا العالم على سبيل الاجمال اشارة اذا بلغنا ان  
عارفنا مسك عن القوت المرفقة مدته غير معتاد فاسمح بالتصديق واعتبر ذلك  
من مذهب الطبيعة المشهورة **اقول** يقال ما نثرات ماله اي ما نقصت وارتزأ  
الشيء انقص ومنه الزرية وانما وصفت قوة العارف بكونه منقوصا لا رتياضه  
على قلة المؤنة ولقد سر غيبته في المستهيات الحسية والاسماحة حسن العوض منه  
فما حصر ملكك فاسمح وبما اذا سئلت فاسمح اي سهل الفاظك وارفق تلبية  
تذكر ان القوى الطبيعية التي فينا اذا اشتغلت عن تحريك المواد المحيطة بهضم  
المواد الردية انخفضت المواد المحيطة قليلة التحلل غنية عن البديل فربما انقطع عن  
صاحبها الغذاء مدة طويلة لو انقطع مثله في غير حالته بل عشر مائة هلك وهو  
مع ذلك محفوظ الحياة **اقول** الامساك عن القوة قد يعرض بسبب عوارض  
غريبة اما بدنية كالامراض الحادة والفسانية كالخوف واعتبار ذلك يدل على  
ان الامساك عن القوة مع العوارض الغريبة ليست بمحضة بل هو موجب ولذلك  
فيه الشيف على وجوده بسبب هذين العارضين في فصلين انما الاستبعاد واشارة  
الى وجوبه بدنية في الموضع المطلوب في فصل ثالث بعد هما فان قيل بين الامساك  
عن القوة التي يكون بسبب الامراض الحادة وبين خيرة مرق وهو ان القوى  
الطبيعية هنا واما انما تغذي بها اعني المواد الردية وفي سائر المواضع غير  
واحدة لذلك فادان امكان هذا الامساك لا يدل على امكان الامساك في  
سائر الجواهر قلنا انما عن من ايراد هذه الصورة انما لا يان انتقاض الحكمة  
الامساك عن القوة في مدة طويلة على الاطلاق وهو حاصل واختلاف اسباب  
وجوب الامساك ليس بقادر فيه تلبية ليس قد بان ذلك ان الهيئات المساقطة  
الى النفس قد تعبط منها هيئات الى قوى بدنية كما قد تصعد من الهيئات الساقطة

الى القوى البدنية هيئات تنال ذات النفس وكيف لا وانت تعلم ما يقترى مستشعر  
الخوف من سقوط الشهوة وفساد الحضم والجرح عن افعال طبيعية كانت متواترة اقول  
فيه في هذا الفصل على الامساك عن القوة الكائن عن المعارض النفسانية وانشار  
بقوله ليس قد بان لك الى ما ذكره في النظم الثالث وهو ان كل واحد من النفس  
البدن قد يفعل عن هيأت تعرض لصاحبه او لا انشأته اذا راضت النفس للطبيعة  
قوى البدن لنجدت خلف النفس في مهماتها التي تنزع اليها اجتهادها اولم تحب  
فاذا اشتد الجذب اشتد الانجذاب فاشتد الاشتغال عن الجهة الاولى عنها فوعدت  
الافعال الطبيعية المنسوبة الى قوى النفس البدائية فلم يقع من التحلل الا دون  
ما يقع في حالة المرض وكيف لا والمرض الحار لا يعرض عن التحلل للحرارة وان لم يكن  
لتصرف الطبيعة مع ذلك ففي اصناف المرض مضادة مسقط للقوة ولا وجه  
له في حال الانجذاب المذكور فللعارفين ما للمريض من اشتغال الطبيعة عن المادة  
وزيادة امرين فقدان تحليل مثل سوء المزاج الحار فقدان المرض المضاد للقوة  
وله معنى ثالث وهو السكون البدني من حركات البدن وذلك نعم المعين والعارف  
اولى باحفاظ قوته فليس ما يحكي لك من ذلك بما حذبه الطبيعة اقول  
السبب في كون العرفان مقتضيا للامساك عن القوة هو توجه النفس بالكلية  
الى العالم القدسي المستلزم بتشجيع القوى الجسمانية اياها المستلزم لتتركها افعالها  
التي منها الحضم والشهوة والتغذية وما يتعلق بها وانما تافس بين الامساك والعرفان  
والامساك المرادى ولم يتأش بينه وبين الامساك الخوف في لان الخوف والعرفان نفسان  
فالاغتراف بكون احدهما مقتضيا للاغتراف بتجويد كون الافعال نفسانية مبداء  
اما المرضي فخالفت لهما السبب الذي ذكرناه وهو وجود المادة التي تنصرف الغاذية  
فيها والشيء بين ان العرفان باقتضائه الامساك والى من المرض لان المرض في بعض الصور  
يختص بامرين يقتضيان الاحتياج الى الغذاء احدهما راجع الى مادة البدن وهو  
تحلل الرطوبات البدنية بسبب الحرارة الغريبة المسماة بسوء المزاج فان الحاجة الى  
الغذاء انما يكون للسبب في ذلك الرطوبات وكلما كان التحليل اكثر كانت الحاجة  
اشد والثاني راجع الى الصورة وهو تصور القوى البدنية بسبب حلول المرض

بالبدن وانما يحتاج الى حفظ الرطوبات لحفظ تلك القوى التي لا توجد لامر تعاد  
 الاركان وتغذي الحرارة العززية بها وكلما كانت القوى اقتركت الحاجة الى كیفيتها  
 اشده والعرفان يختص بأسرقتي ايضا عدم الاحتياج الى الغذاء وهو السكون البدني  
 الذي بقية تعني تروا القوى البدنية افعيلها عند مشايقتها للنفس فاذا ان العرفان  
 باقتضائه الامساك اولى من المرض وقد ظهر عند ذلك جواز اختصاص العارف  
 بالامساك عن الغذاء مدة لا يعيش فيه غذاء تلك المدة اشارة اذ بلغك  
 ان عارفا اطاق تقوته فعلا او تحريكاً او حركة يخرج عن وسع مثله فلا تعلق بكل ذلك  
 الاستتكار فلقه تجدد الى سببه سبباً في اعتبارك هذا هب الطبيعة **اقول** هذه  
 خاصية اخرى للعارف قد ادعى امكانها في هذا الفصل ويحيى بيانه في فصل بعد  
 تنبيهه قد يكون للانسان وهو على اعتدال من احواله من المنة محصور للمنتهى  
 فيما يتغير فيه ويحركه ثم يعرض لنفسه هيئة ما فينقطع قوتها عن ذلك المنتهى  
 حتى يخرج عن عرشا كان مسترسلا فيه كما يعرض له عند خوف او حزن او غير ذلك  
 هيئة ما فيتنهض منتهى منتهى حتى يستقل به بكنة قوته كما يعرض له في الغضب  
 او المناقشة وكما يعرض له عند الانشاء المعتدل وكما يعرض له عند الفرح المطرب  
 فلا يجب له لو عذت للعارف هز ولا يعين عند الفرح فاولت القوى التي يعرض له سلا  
 او غشية غيرة كما يغشى عند المناقشة فاشعلت قواه حمية وكان ذلك اعظم جسم  
 ما يكون عند طرب و غضب وكيف لا وذلك بصريح الحق ومبدأ القوى واصيل  
 الرحمة **اقول** المنة القوة والاسترسال الانبعاث والانشاء السكر وعن اعتدال  
 والهزة النشاط والارتباك واولت له اي اعطت يقا اوليته مع معرفة السلاطة القمر  
 واعلم ان مبدأ القوى البدنية هو الروح الحيواني فالعوارض المتقضية لا تقبض  
 الروح وحركته الى داخل كالحب والحزن يقتضي انحطاط القوة والمتقضية  
 لحركته الى خارج كالغضب والمناقشة ولا ينسأطه انسياطاً غير صفط كالفرح  
 المطرب والانشاء كالمعتدل يقتضي ازديادها وانما قيد الانشاء بالاعتدال  
 لان السكر المفرط يهيئ القوة لا ضرورة بالذماغ والادواسر الدماغية ثم لما كان  
 انهم العارفون ببهجة الحق اعظم من فرح غيرهم بغيرها وكانت الحالة التي يعرض له وحركته

اعتزاز بالحق وجمعية الاحية اشهد ما يكون لغير كانت اقتداره على حركة لا يتغير  
عليها امرا يمكننا ومن ذلك يتعين معنى الكلام المنسوب الى علي عليه السلام والله اعلم  
باب خير بقية حسبانية ولكن قلقتها بقية اشرارة واذ بلغنا ان  
علمنا فاحداث عن غيب اصحاب متقدم ما بلشيرا ونذير وصدق ولا يتغير  
عليك الايمان به فان لذلك في مذاهيل الطبيعة اسبابا معلومة **اقول** هذه  
خاصية اخرى اشرف من المذكورتين ادعاهما في هذا الفصل وبين سببها في  
سنة عشر فصلا بعدة اشارة التجربة والقياس متطابقان على ان للنفس الانسانية  
ان ينال من الغيب نيلا ما في حالة المنام فلما نغم من ان يقع مثل ذلك النيل في  
حال اليقظة الا ما كان الى نزول السبيل ولا يرتقاه امكان اما التجربة فالتسامع والتفكير  
يشهد ان به وليس احد من الناس الا وقد حارب ذلك في نفسه تجارب الهمة النصف  
اللهم لان يكون احد هم فاسد المزاج فاقوى التخييل والتذكر والقياس يستبصر  
فيه من تنبيهات **اقول** يريد بيان المطلوب على وجه مقنع فذكر ان الانساق  
قد يطلع على الغيب حال النوم فاطلاعه عليه في غير تلك الحالة ايضا ليس بعيدا ولا من  
مانع اللهم الا ما نغم يمكن ان تزول ويرفع كالا شتغال بالمحسوسات اما اطلاعه  
على الغيب في النوم فيدل عليه التجربة والقياس والتجربة تثبت بامرين احدهما  
باعتبار حصول الاطلاع المذكور للغير وهو التسامع والثاني باعتبار حصوله للمناظر  
نفسه وهو التفكر وانما جعل المانع من الاطلاع النومي فساد المزاج وقصور التخييل  
والتذكر لتعلق ما يراه الناظر في نفسه بالمتخيلة وفي حقيقة وذكره بالمتذكره وفي كونه  
مطابقا للصورة المتمثلة في المبادئ المفارقة الى نزول المانع المزاجية واما القياس فعلى  
ما يتجلى ببيانه تنبيهه قد علمت فيما سلف ان الجزئيات منقوشة في العالم العقلي  
نقشا على وجه كل اثر قد نبهت لان الاجرام السماوية لها نفوس ذوات ادراكات  
جزئية وارادات جزئية تصدر عن راي جزئي ولا مانع لها عن تصورها للوازم الجزئية  
لحركاتها الجزئية من الكائنات عنها في العالم انصرم ثمران كان دليله ضرب  
من النظر مستورا الاعلى الراخين في الحكمة المتعالية ان لها بعد العقول المفارقة  
التي هي لها كالمبادئ نفوسا ناطقة غير منطبعة في موادها بل لها معها علاقة

كما لنفوسنا مع ابدانتا وانها مثال بتلك العلاقة كما لا ما احتياصارا للحسبام السماوية  
 زيادة معنى في ذلك لتظاهر أي جزئي وآخر كل فيعتبر ذلك ما بينهما عليه ان الجزئية  
 في العالم العقلي نقشا على هيئة كلية وفي العالم النفساني نقشا على هيئة جزئية شاعرة  
 بالوقت او النقشان معا **اقول** القياس الدال على مكان اطلاع الانسان <sup>الغيب</sup> على  
 حالتي بوقه ويقظته مبني على مقدمتين أحدهما ان صور الجزئيات الكائنة مرتسمة  
 في المبادئ العالية قبل كونها والثانية ان للنفس الانسانية ان ترسم بها هو مرتسم  
 فيها والمقدمة الاولى قد ثبتت فيما مر الشيخ اعادها في هذا الفصل فقوله قد علمت  
 فيما سلف ان الجزئيات منقوشة في العالم العلوي نقشا على وجه كل اشارة الى ارتسام  
 الجزئيات على الوجه الكلي في العقول وقوله شرقد نهت لان الاجرام السماوية الى  
 قوله في العالم العنصري اشارة الى ما ثبت من وجود نفوس سماوية منطبعة  
 في موادها ومن كونهات ادراكات جزئية هي مبادئ تحرريكاتها وانظر  
 من كون العلم بالعلة وللملزم وغير منفك من العلم بالمحل واللازم فان جميع  
 ذلك يدل على جواز ارتسام الكائنات الجزئية بأسرها التي هي معلولات الحركات  
 الفلكية ولما لمها في النفوس الفلكية الا ان ذلك يقتضي كون الكليات العقلية  
 مرتسمة في شئ والجزئيات الحسية مرتسمة في شئ آخر وذلك ما يقتضيه رأي  
 المشائين ثم انه اشار بقوله ثم ان كان ما يلوحه ضرب من النظر الى قوله لتظاهر  
 رأي جزئي وآخر كل الى لرأي الخاص به المخالف لرأي المشائين وهو اثباته في  
 ناطقة صراحة للكليات والجزئيات معا فلا خلاف فانه قال بالارتسامهما معا  
 في شئ واحد وهذا الكلام قد بينته شريطة ولقطة كان في قوله شران كان لا قصدا  
 وما يلوح اسمها وسائر ما يعيد الى قوله كما لا ما متعلق به وحقا بغيرها وقوله صلا  
 للاحصاء السماوية زيادة معنى في ذلك تالي القضية ومعناه ان ارتسام الجزئيات  
 في انبساط على تقدير كون الافلاك ذوات نفوس ناطقة يكون اتم وذلك  
 كما امر راين عند هما احدهما كلي والاخر جزئي فانها قد ليستلزمان النتيجة كما  
 في الذهن الانساني ولقطة مستور تور في بعض النسخ بالرفع على انه  
 صفة لغريب من النظم وتورد في بعضها بالنصب على انه حال من الهاء التي

هي ضمير المفعول في قوله ما يلوح وهو العيصر لان الموصوف بالاستتار هو الحكم  
بوجود تلك النفوس التي ذكرها الشيخ في مواضعه انه سلا النظر المودى الى ذلك  
الحكم وقوله ان لها بعد العقول المفارقة ونفوس باطنة بدل من قول ما يلوح وانما  
جعل هذا المسئلة من الحكمة المتعالية لان الحكمة الشارعية حكمة بحثية صرفة  
وهذا وامثالها انما يتم مع البحث والنظر بالكشف والذوق فالحكمة المشتملة عليهما  
متعالية بالقياس الى الاول ثم ان الشيخ لما فرغ عن نقد كارباص اشار الى ما نعت به  
من ذلك بقوله فيجيبه لك ما نبهنا عليه الى قوله شاعرت بالوقت الى الحاصل من  
رأى للمشائكين وبقوله والنقشان معا الى ما اقتضاه مراده وفي بعض النسخ والنقشان  
معا وهو ظاهر اي وفي العالم النفساني اما نقش واحد على هيئة جزئية بحسب الارأى  
الاول والنقشان معا بحسب الرأى الثاني اشار الى ان نقشك ان نقشة  
ينقش ذلك العالم بحسب الاستعداد وزوال الحائل وقد علمت ذلك فلا تستعجل  
ان يكون بعض الغيب ينقش فيها من عالم ولا يريد انك استبصارا اقول هذا  
الفصل يشتمل على تقدير المقدمة الثانية التي اشارنا اليها في الفصل السابق وقد  
ارتسام الغيب في النفس الانسانية مشروطا بشرطين وحيدي هو حصول الاستعداد  
وعدي هو زوال الحائل لان قابلية النفس انما يتم بهذين الشرطين والنقل التعداد  
عن الفاعل التام اما يجب عند وجود قابل قد تمت قابليته فاذن ارتسام الغيب  
في النفس الانسانية واجب عند حصول هذين الشرطين لكن البحث من هذين  
الشرطين يستدعي تفصيلا فالشيخ نبه على ذلك بعد هذا الحكم الاجمالي في عدة  
فصول تنبيهه القوى النفسانية متجاذبة متنازعة فانا هاجم الغضب فعمل  
النفس عن الشهوة وبالعكس واذا تجرد الحس الباطن عما يشغل عن الحس الظاهر  
فكذلك لا يسمو ولا يرى وبالعكس فاذا انجذب الحس الباطن الى الحس الظاهر اضمحل  
العقل التيفان وتدون حركته الفكرية التي تفقر فيها كثير الى الله وعمر خد اميرها  
شيء آخر وهو ان النفس ايضا انما تنجذب الى جهة الحركة انفسية فتشتغل عن اعمالها  
التي لها بالاستعداد واذا استمكن النفس من ضبط الحس الباطن تحت تصرف  
خارج الحواس الظاهرة ايضا ولعلنا دعينا الى النفس ما يعتد به اقول في المبحث

في الفصل السابق مبني على مقدمات متها ما ذكره في هذا الفصل هو ان اشتغال  
 النفس ببعض افاعيلها يمنعها عن الاشتغال بغير تلك الافاعيل وهو المراد من قوله  
 قوى النفس الانسانية متجاوزة متنازعة ويمثل بالشهوة والغضب شر بالاحس  
 الباطن وانظاهرو وما كان تعلق المطلوب بالمثل الاخر الكثرة اذ لا تتذكر احكامه  
 وبداء باشتغال النفس بالاحس الظاهر عن الاحس الباطن بقوله فاذا انجذب بالاحس  
 الباطن الى الاحس الظاهر مال العقل اليه اي جعل له الانجذاب الفكر الذي هو آلة  
 العقل في حركته العقلية مميلاً للعقل نحو الظاهر منيتاً منقطعاً دون تلك الحركة  
 المنفجرة الى الآلة وفي بعض النسخ امال العقل اليه اي امال ذلك الانجذاب العقل  
 اليه وفي بعض النسخ اصل العقل بالتما في اصل في سلوك سبيله بحركته تلك شر  
 قال وعرض ايضاً شئ آخر اي وعرض مع اشتغال النفس بالاحس الظاهر واستعمالها  
 الفكر فيما يذكره شئ آخر فهو تخليتها عن افعالها الخاصة يعني العقل خذ ذكر  
 احكام عكس هذه الصورة وهو اشتغال النفس بالاحس الباطن يعني انظاهرة الى  
 اذا استمكنك النفس من ضبط الاحس الباطن تحت تصرفها حاربت الاحس  
 الظاهرة اي ضعفت يقال حار الحرو الرجل اذا ضعف وانكسر في بعض النسخ حار  
 اي تغيرت في امرنا والباقي ظاهر تلبيه الاحس المشترك هو صورة النقش الذي  
 اذا تمكن منه صار للنقش في حكم المشاهدة وبرز الى الانقش الحس عن الشيء  
 صورته هدية في الاحس المشترك فبقي في حكم المشاهدة دون المتوهم ويحضر ذكر  
 ما قيل لك في امر القطر النازل خطأ مستقيماً وانتقاش النقطة الجوالة محيط دائرة  
 فافانثلت الصورة في لوح الاحس المشترك صارت مشاهدة سواء كان في ابتداء  
 حال انساها فيه من المحسوس الخارج او بقاءها مع بقاء المحسوس او ثباتها  
 بعد زوال المحسوس او وقوعها فيه لامن قبيل المحسوس ان امكن اقول هذه  
 مقدمة اخرى وهي تذكر ما تقر فيها امر من فعل الاحس المشترك وهو ان الرسم  
 فيه يكون مشاهداً مادام رسماً فيه ولا يرسم سبب الاحالة اما من خارج و  
 اما من داخل والذي من خارج يحدث مع حدوث السبب كحصول صورة القطر  
 النازل في الخيال عن مشاهدته في المكان الاول فيبقى زائفاً مع بقاء السبب كبقاء

صورتها المنتقلة الى مكانه الثاني عند مشاهدته في مكانه الثاني وتارة من زوايا  
السبب كبقاء صورتها الكائنة في مكانه الاول عند مشاهدته في مكانه الثاني وهذه  
الامور الثلاثة ظاهرة للوجه فان مشاهدة القطر النازل خطأ لا يتم الا بها او امساك  
الار تسام الذي يكون من سبب داخل محتاج الى ما يدل على وجوده كما سيأتي  
ولذلك لم يحرم الشيخ في هذا الفصل بوجوده انتشاره قد يشاهد قوم من المرضى  
والطوبى بين صور الحسوسة ظاهرة حاضرة ولا نسبة لها للحسوس خارج فيكون  
انتفاشها اذن من سبب باطن او سبب مؤثر في سبب باطن والحس المشترك  
قد ينتفش ايضاً من الصور الجالبة في معدن التحيل والتوهم كما كانت هي ايضاً  
يلتفش في معدن التحيل والتوهم من لوح الحس المشترك وقريباً مما يحكي بين  
المرايا المتقابلة اقول يريد اقامة الدلالة على وجود الار تسام الخيال من سبب  
الداخل وتقريره ان الصور التي يشاهده المتبرسمون من المرضى مثلاً الذين  
علمت المرة السوداء على مزاجهم الاصل من يبعد من الاصحاء ليست بمعدلة  
لان المعدوم لا يشاهد ولا بوجوده في الخارج ولا يشاهد ما غيرهم فهي مرتسمة  
في قوته باطنة من شأنها ان ترسم الصور الحسوسة فيها وهي المسماة بالحس المشترك  
وارتسامها فيه ليس بسبب تأديتها الحواس الظاهرة فهو اذن ما من سبب باطن  
يعني القوة التخيلية المتصرفة في خزانة الخيال ومن سبب مؤثر في سبب باطن يعني  
النفس التي يتأدى الصور منها بواسطة التخيلة القابلة لتأثيرها الى الحس المشترك  
على ما سيأتي واذا ثبت هذا ثبت ان الحس المشترك ينتفش من الصور الجالبة في معدن  
التحيل والتوهم الى الصور التي تتعلق بها افعالها تين القوتين فان التخيلة اذا احدثت  
في المتصرفة فيها الرسم ما يتعلق تصرفها ذلك به من الصور في الحس المشترك كما كانت  
فهي ايضاً يلتفش في معدن التحيل والتوهم من لوح الحس المشترك اي ينتفش من افعال  
بالخيال والوهم من تلك الصور ولو اوحى افيها عند حصول تلك الصور للحس  
المشترك من الخارج وهذا يشبه تعاكس الصور في المرايا المتقابلة فهذا في الكتاب قول  
الفاضل المشاهر تجوز مشاهدة ما لا يكون من جهة الخيال منسطة معارض بمثله  
فان انكار مشاهدة المرضى لتلك الصور ايضاً منسطة والقوانين العقلية كافية في الفرق



بين الصنفين تنبيه ثم ان الصار من هذا الاستقاش شأ علان حتى خارج تشغل  
 لوجه الحس المشترك بما يرسم فيه عن غيره كأنه يدركه عن الخيال بزاوية غيبه منه غصبا  
 وعقل باطن او وهى باطن يضبط التحليل عن الاحتمال متصرفا فيه بما يعينه فيشغل  
 بالاذعان له عن القساطر على الحس المشترك فلا يمكن من النقش فيه لان حركته ضعيفة  
 لانها تابعة لا متبوعة واذا مسكن احد الشاغلين بقى شاغل واحد فرما عجز عن الضبط  
 فيسقط التحليل عن الحس المشترك فلو ح في الصور المحسوسة مشاهدة اقول ان  
 الصور في حس مشترك عن السبب الباطن يجب ان يدوم مادام المراسم والمراسم  
 موجودين لولا ذلك لم ينعها عن ذلك ولما لم يكن للوجود اعلم ان هناك ما لا فائدة  
 الشئ في هذا الفصل على المانع وذكر انه ينقسم الى ما يمنع القابل عن القبول وهو المانع  
 الحسي فانه يثقل الحس المشترك بما يرسم عليه من الصور الخارجية عن قبول الصور  
 من السبب الباطن فكان ينبغي عن التخييل بزاوية يسلبه عن سلبا ويغصبه غصبا  
 والى ما يمنع الفاعل عن الفعل وهو العقل فلا لسان والى هم في السائر الحواس  
 فانهما اذا اخذا في النظر في غير الصور المحسوسة اجر المتفكر او التحليل على الحركة فيما  
 يطلب به ويشغله عن التصرف في الحس المشترك فهما يضبطان التفكير والتحليل عن الاحتمال  
 والاحتمال هو العمل مع اضطراب المتصرفين فيه بما يعينه من الامور المحقولة او الموقوفة  
 اما ان مسكن احد الشاغلين على ما سياتي فرما عجز الشاغل الاخر عن الضبط فخرج التحليل الى  
 فعله ولو ح الصور في الحس المشترك مشاهدة واعتراضا لافاض الشارح بان الصغير  
 ان امكن ان يقبل الصور الكبيرة من غير تشويش يمكن ان يقبل الحس المشترك والصغير  
 من الصور وان لم يكن استحالة ان يكون الحيز الصغير من الدماغ محلا للاشباح  
 العظيمة مدنوع بما ورد بهاذكرة في فصل مفرد وهو ان التفاعات النفس الى حالها  
 يمنعها عن الالتفات الى الجانب الاخر اشكر ان الفهم شاغل الحس انظار شغلا  
 شامرا وقد يشغل ذات النفس ايضا في الاصل بما يذهب معه الى جانب الطبيعة المستهضة  
 للغذاء المتصرف فيه للطالبة للراحة عن الحركات الاخرى فخذ ابا قد ظلت عليه فانها  
 ان استديت باعمال نفسها اشغلت الطبيعة عن اعمالها اشغلا ماعلى ما انتهت عليه  
 فمكوت من انصواب الطبيعي ان يكون للنفس تجاذب مالى مظاهر الطبيعة شاغل

على ان النوم اشبه بالمرض منه بالصحة واذا كان كذلك كانت القوى المتخيلة <sup>طيفة</sup> قوية السيلطان والحس المشترك معطلا فلوححت فيه التقوى المتخيلة مشاهدة  
فترى في المنام احوال في حكم المشاهدة **اقول** يريد ان يذكر الاحوال التي يمكن  
بها اخذ الشاغلين المذكورين او كلاهما ويدا بالنوم فان سكن الحس النظار  
الذي هو احد الشاغلين فيه ظاهري عن الاستدلال وسكون الشاغل الثاني ايضا  
يكون اكثر ياو ذلك لان للطبيعة في حال النوم مشغولة في اكثر الاحوال بالتصرف في  
الغذاء وهضمه وتطهير الاستراحة عن سائر الحركات المقترنة للاعضاء فيجذب النفس  
اليها بسببين احدهما ان النفس لو لم تجذب اليها بل اخذت في شأنها لسايعتها الطبيعة  
على امرارها تشتتت عن تدبير الغذاء واختل امر البدن لكنها مجبولة على تدبير البدن  
فهي يجذب بالطبع نحو حالها في الغذاء والثاني ان النوم بالمرض اشبه منه بالصحة لانه حال  
تعرض الحيوان بسبب حثاجة الى تدبير البدن لاجل الغذاء واصلاح امور الاعضاء  
والنفس في المرض تكون مشغولة بمعاونة الطبيعة في تدبير البدن ولا يفرغ لفعولها  
الخاص الا بعد عود الصحة فاذن الشاغلان في النوم ساكنان وتبقى المتخيلة في النوم  
قوية السلطان والحس المشترك غير ممنوع عن المقبول فلوححت الصور مشاهدة  
ولهذا قلنا نخلو النوم عن رؤيا اشراكه واذا استقرى على الاعضاء الرئيسية من  
اشغلت النفس كل الاغذاب الى جهة المرض وتشغلها فلا عن الضبط الذي  
لها و تضعف احد الضابطين فلم يستتكر ان تلوح الصور المتخيلة في لوح الحس  
المشترك فلفظ واحد الضابطين **اقول** معناه ظاهر وهذه الحالة اقل وجوبها  
لان المرض الذي يكون بهذه الصفة يكون اقل الوجوه ومع ذلك لا يكون احد الشاغلين  
ساكنا تنبيهه انه كلما كانت النفس قوى قوته كانت افعالها عن المجاذبات  
اقل وكان ضابطها للجانبين اشده وكلما كانت بالعكس كان ذلك بالعكس وكذلك  
كلما كانت النفس قوى قوته كانت اشتغالها بالشواغل الحسية اقل وجوبا وكان يفضل  
منها الجانب الاكثر فضلا اكثر واذا كانت شديدة القوة كان هذا المعنى فيها  
قويا شوا اذا كانت مترابطة كان يحفظها عن مضادات الرأفة وتصرفها في  
مناسباتها اقوى **اقول** لما فرغ من اثبات ارتسام الصورة في الحس المشترك

من السبب الباطن وبيان كيفية ارتسامها في حالتي النوم واليقظة اراد ان يتقل  
الى بيان كيفية ارتسامها من السبب لم يثر في السبب لباطن لعدم ذلك مقدمة  
مشمولة على ذكر خاصية النفس هي انه كلما كانت النفس قوية لم يمنعها اشتغالها  
بافعال بعض قواها كالشهوة عن افعال قوى يقابلها كالغضب لا يشتغلها بافعال  
بعض قواها عن افعال الخاصة بها وكلما كانت ضعيفة كان الامر بالعكس لما كانت  
القوة والضعف من الامور القابلة للشدة والضعف كانت مراتب النفوس بحسبها غير متناهية  
قوله ان كل ما كانت النفس اقوى قوة كانت افعالها عن المحركات اقل في بعض النسخ كان انفعائها عن  
المحاذيات اقل وهذه النسخ اقرب الى الصواب كان الاولى تصحيحها اما على الرواية الاولى فبما  
ان المتخيلة انما ينقل عن الاشياء الى ما يناسبها من غير توسط الى ما يناسبها توسط ما يناسبها  
بالمحركات لا غير افعال النفس عن محركات المتخيلة يشتغلها عن الاعمال الخاصة بها  
فذكر الشيخ ان النفس كلما كانت قوية في جوهرها كانت افعالها عن المحركات  
قليلا بحيث لا يعار جهته المتخيلة في افعالها الخاصة بها وكان ضبطها لكل الافعال  
اشد واما على الرواية الثانية فحالة ان النفس كلما كانت اقوى كان انفعائها  
عن المحاذيات المختلفة المذكورة فيما مر كالشهوة والغضب والحواس الظاهرة  
والباطنة اقل وكان ضبطها للجانبين اشد كلما كانت اضعف كان الاو باعكس  
وكذلك كلما كانت النفس اقوى كان اشتغالها بما يشتغلها عن فعل اخر اقل وكان  
بفضل منها لذلك الفعل فضله اكثر ثم اذا كانت مرتا ضبة كان تحفظها عن مضد  
الرياضة اي احترازها عما يعدها عن الحالة المطلوبة بالرياضة واقبالها على اقرانها  
اليه اقوى تلبيه اذا قلت الشهوة لالحسية وبقيت شغلا اقل لم يجد  
ان يكون للنفس فلتات يخلص عن شغل التحيل الى جانب القدس فانتقش فيها  
نقش من الغيب فسامح الى عالم التحيل وانتقش في الحسن المشترك وهذا في حال النوم  
او في حال مرض لا يشتغل الحسن بوجهن التحيل فان التحيل قد يوهنه المرض وقد يوهنه  
كثرة الحركة التحليل الروح الذي هو آله فميسر الى سكون ما وفر غما فينجذب  
النفس الى الجانب الاعلى بسببه لئلا فاعطى على النفس نقش نزج التحيل اليه وتلقاه  
ايضا وفلك اما لتنبه من هذا الطارى وحركة التحيل بعد استراحتة او وهنه

فانه سريع الى مثل هذا التنبيه واما الاستعداد النفساني لطيفة له طبعاً فانها صفة  
 النفس عندئذ مثال هذه السوانح فانما قبله التحليل حال تزخره النفس الشغل منها  
 النقش في لوح الحس المشترك اقول تكون للنفس فئات اي فرض تحيدها النفس  
 فجأة وسأسميها اي جرى والترحم والتباعد والمعنى ان الشواغل الحسية اذا قلت  
 امكن ان تحيد النفس فرصة اتصال بالعالق القدسي بفترة تخلص فيها عن استعمال  
 التحليل ولا يرسم فيها شيء من الغيب على وجه كلي وتبادى اثره الى التحليل فتصوّر التحليل  
 في الحس المشترك صوراً جزئياً متساوية لذلك المرسم العقلي وهذا انما يكون في احد  
 الحالتين احدهما المقوم اشغال المحلل الظاهر والثانية المرض الموهن للتحليل فان التحليل  
 يوهنه اما المرض اما تحلل الله اعني الروح للنصيب في وسط الدماغ يسبب كثرة  
 الحركة الفكرية واما من التحليل سكن ففقره النفس عنه ويتصل بعالم القدس  
 بسهولة فان ورد النفس سائر غيبي تحرك التحليل اليه بسبيل حلارين احدهما يعنى  
 الى التحليل وهو لما اذا استراح فزال كلاله وكان الوارد امراً غريباً مفهوماً يتنبه له  
 لكونه بالطبع سريع التنبيه للامور الغريبة وثانيهما يعود الى النفس وهو ان النفس  
 يستعمل التحليل بالطبع في جميع حركاته وافعاله فانما قبله التحليل وكانت الشغل غلبت عليه  
 بسبب المقوم او المرض انتقش منه في لوح الحس المشترك اشارات واذا كانت النفس  
 قوية الجواهر تسع للجانب المتجاذبة لم يبعد ان يقع لها مثل هذه الخلق الا انها في  
 حال اليقظة فربما نزل الاثر الى الذكر فوقف هناك وبها استولى الاثر فاشرق في  
 الخيال اشراقاً واضحاً وانغمص التحليل في لوح الحس المشترك الى حفته فرسم ما انتقش فيه  
 منه كاسيما والنفس لنا طاقة مظهره له غير صافية مثلاً ما قد يفعله التوهم في الغي  
 والمهمربين وهذا اولى واذا فعل هذا صار كالأثر مشاهداً منظوفاً او هنافاً او غير ذلك  
 وربما يمكن مثلاً كما في فود الهدية او كلاماً يحصل النظم وربما كان في اجل الاحوال  
 الزمنية اقول مثال الاثر النازل الى الذكر الواقف هذا القول النبي صلى الله  
 عليه وآله وسلم ان روح القدس نفث في روعي كذا وكذا ومثل استيلاء الاشر  
 والاشراق في الخيال والامر تسام الواضح في الحس المشترك ما يحكي عن الانبياء عليهم  
 السلام من مشاهدات صور الملائكة واستماع كلامهم وانما يتصل مثل هذا العقل

في المسمى والمسمى من تقوهم الفاسد وتحيلهم المسمى الضعيف ويقوله في الاولياء  
 والاخير ان تقوهم القدرية الشريفة القوية فهذا الاول واحق بالوجه من الثاني هذا  
 الامر تاسم يكون مختلفا في الضعف والشدّة فانه ما يكون مباحداً وجهه او حجاب فقط  
 ومنه ما يكون باستماع صوت ما تفت فقد يقال هتفت به اى صاخر ومنه ما يكون  
 عبثاً هذه مثال من قوة الهدية او استماع كلام محصل النظر ومنه ما يكون في اجل  
 احوال الزينة وفي بعض النسخ في اصل احوال الزينة وهو ما يعبر عنه بمشاهدة  
 وجه الله الكريم واستماع كلام من غير سلطة تلميعه ان القوة المتخيلة جعلت محاكية  
 لكل ما يراها من هيئة ادراكية او هيئة مزاجية سرية النقل من الشيء الى شبهه الى  
 هذه وبالجمل الى ما هو منه بسبب للتخصيص اسباب جزئية كالحالة وان لم يحجبها  
 نحن باعيانها ولو لم يكن هذه القوة على هذه الجبله لم يكن لنا ما يستعين به في  
 انتقالات الفكر مستتباً للحدود الوسطى وما يجري مجراها بوجه وفي تذكر امور  
 منسية وفي مصالحة اخرى هذه القوة يزعجها كل سائر الى هذا الانتقال وتضبط  
 وهذا الضبط اما القوة معارضة النفس او الشدة حلاها الصورة المنتشقة فيها  
 حتى يكون قبولها شديد الوضوح متمكن التمثيل وذلك صارت عن التلذذ والذلة  
 وضابط للتخيال في الوقت ما ياتي ح فيه بقوة كما يفعل الحس ايضا ذلك **اقول**  
 محاكاة للتخيلة للهيئة الادراكية كما كانت الخيرات والفتائل بصور جميلة و  
 كما كانت الشرور والذائل باضدادها ومحاكاة للهيئة المزاجية كما كانت غلبة  
 الصفراء اللون الصفراء وغلبة السوداء بالالوان السوداء وقوله ما يستعين به  
 في انتقالات الفكر مستتباً للحدود الوسطى او مستتباً للحدود الوسطى نستمرات  
 اظهرها الاخر لان طلب الحد والوسط لا تسمى مستتباً اما الاستدراج هو طلب  
 النتيجة منه وما يجري مجرى الحد والوسطى هو الجزء المستثنى في القياسات وما يشبه  
 الاوسط في الاستقرات والتمثيلات والمصالح الاخر التي ذكرها هي ما يقتضيه العقل  
 والتفكير من الامور الجزئية التي ينبغي ان يفعل او لا هذه القوة يعنى المتخيلة يزعجها  
 اى يقلعها ويحركها بشدة كل سائر من خارج او ياطن الى هذا الانتقال وتضبط  
 اى الى ان تضبط وللضبط سببان احدهما قوة النفس معارضة لذلك السائر فانها

اذا اشتدت او وقفت التخيل على يريده ويمعنه عن ان يتجاوز الى غير كما يكون لا حياء  
 المرأى حال تفكرهم في امر مهمهم وثانيهما شدة اهتمام الصور في الخيال فانه  
 صار من التخيل عن التلذذ الى الالتفات يميناً وشمالاً وعن التردد الى الذهاب  
 قدماً ووراء كما يفعل الحمار عند مشاهدته حالة غريبة يبقى اثرها في الذهن  
 مدة والسبب في ذلك ان القوى الجسمانية اذا اشتدت ادركتها تقاصر  
 عن الادراكات الضعيفة كما هو الغرض من ايراد هذا الفصل قهيد مقدمة  
 للبيان ابعده في احتياجه بعض ما يرسم في الخيال من الامور القدسية حالتي النوم و  
 اليقظة الى تعبير وتاويل كما سيأتي انشأ سرقة فالأثر الذي حاق بالسائر للنفس في  
 حالتي النوم واليقظة قد يكون ضعيفاً فلا يحرك الخيال والذكر ولا يبقى له اثر  
 فيهما وقد يكون اقوى من ذلك فيحرك الخيال الا ان الخيال يعنى في الانتقال <sup>من</sup> محل  
 عن الصريح فلا يضبط الذكر وانما يضبطه انتقالات التخيل ومحركاته وقد يكون  
 قوياً حركياً ويكون النفس عند تلقيه رابطة للجأش فتتسم الصورة في الخيال رسماً  
 جليداً وقد تكون للنفس بها معينة فتتسم في الذكر رسماً قوياً ولا يتشوش بالانتقال  
 وليس انما يرصد ذلك في هذه الآثار فخط بل فيما نبأ شرع من افكاره يقظان فربما  
 انضبط فترك في ذكره وربما نقلت عنه الى اشياء متخيلة يتساقط مهمك ففتاح الى  
 ان تحلل بالاعكس تصدير عن السائر المضبوط الى السائر الذي يليه منتقلاً عنه اليه  
 وكذلك الى الآخر وربما اقتبضوا ضله من هذه الاول وربما انقطع عنه وانما اقتبضته  
 نظرياً من التحليل والتاويل اقول بل انما الروحية السائرة للنفس في النوم واليقظة  
 مراتب كثيرة بحسب ضعف الرسامها وشدة وقد ذكر الشيخ منها ثلثة ضعيف لا يبقى له اثر  
 تذكره ومتوسط ينتقل عنه الى الخيال ويمكن ان يرجع اليه وقوى يكون النفس عند تلقيه رابطة  
 للجأش اي ثابتة شديدة القلب يكون مغنية بها فحفظه ولا يزول عنها اثره كمن هذه المراتب ليست  
 لهذه الآثار فقط بل لجميع الخواطر السائرة على الذهن فنحن لا ينتقل الذهن عنه ومنه ما ينقل  
 وينسكه وينقسم الى ما يمكن ان يعرج اليه يضرب من التحليل الى ما لا يمكن ترتيبها مكان  
 من الأثر الذي فيه الكلام مضبوطاً في الذكر في حال يقظه وانه مضبوط مستقر اكان لها مكان  
 او جياً صريحاً او حكماً الاختار الى تاويل وتعبير وما كان قد بطل هو بقية محركاته

وتأويله احتياجا الى حد ما وذلك بخلاف بحسب الاشخاص والاقوات والاعدات  
الوحى الى التأويل والحكم الى تعيين **اقول** الصبر له الخالص اما يختلف التأويل والنعيم  
بحسب الاشخاص والاقوات والاعدات لان الانتقال التخييل لا ينفق الى تناسب حقيقي  
واما يكتفى فيه تناسب ظني او وهى ذلك يختلف بالقياس الى كل شخص يختلف  
ايضا القياس الى كل شخص احد في وقتين او بحسب عادتين وباقي الفصل ظاهر وبه  
قد تم المقصود من الفصلين المتقدمين وتم الكلام في هذا المطلوب انشاؤه  
انه قد يستعين بعض الطبايع بافعال يعرض منها للحس حيزا وللخيال وقفة فتستعمل  
القوة المتلقية للغيب تلقيا صليا وقد وجه الوهم الى غرض يعينه فتنحصر بذلك  
قبول مثل ما يترى من قوم من الاثر انهم اذا فرغوا الى كاهنهم في تقديم معرفة فرح  
هو الى شد حديث حيدا فلا يزال يلهم فيه حتى يكاد يفيض عليه تزيين بباخيل  
لديه والمستمعون يطربون ما يلفظ ضبطا حتى يني عليه تدبير او مثلا يشغل بعض  
من ليستنطق في هذا المعنى بتأمل شئ شفاف مرعش للبصر برحبه او يد هش  
ايا لا تضعفه ومثل ما يشعل بتأمل لطم من سواد براق او باشياء يترقها باشياء متول  
فان جميع ذلك مما يشغل الحس بضرب من التجويع مما يحرك الخيال حتى يكاد يتحير كانه  
لجبار لا طبع في حيزه مما هبته من هذه الخلة انه كونه واكثر ما يترقى في طبع  
من هو بطبايعه الى الدهشة فرب يقبل الى احاديث المختلطة لحدركا بله من الصبيان  
وسراجهان على ذلك الاسهاب في الكلام المختلط واليهام ليسين نحن فكل ما فيه غير  
وتد هش واذا اشتد توكل الوهم بذلك الطلب احرثت ان يعرض ذلك الاتصال  
فتارة يكون الحان الغيب خيرا في ظني قوي وتارة يكون نسيب الغيب من حنى  
او هتاف من غايه تارة يكون من نرا الى شئ للبعث به كاشفة حتى تشاهد صوته  
الغيب مشاهدة **اقول** يترى يرى والشئ المشتهى العذ والمسرع ولعث  
الكلب اذا خرج لسانه من التعب واعطش وكذلك الرجل اذا اعمى العيس الرعد  
او جشده اى امر عذو والدرجة الاضطرار الى هش التحدي وادبه اى حيزه وتفرقا  
اى تلاذجه وتوهم من ان متوجع موجعا واهتبال انه فرحنا واعتنا ما هو الاسهاب اكثر الكلام  
والاسعير ليس يقال للذي به من من جنون مسموم من كل اثم اذ به ولا عذر على الغيب

وفلان يكافئ بالاموالى بياشرها بنفسه واما الاشياء التى ذكرها مما يشغل بتأمل من  
 يستنتجون فى تقدمته معرفة فالشئ الشفاف المرعش المبصر يجرجه يكون كالبلور  
 المضطرب والزجاجة المضطربة اذا دبر بحال شعاع الشمس والاشطة القوية المستقيمة  
 والمدحش المبصر بشفيفه يكون كالبلور الصفا فى الاستدبر واما اللطخ من سواد براق  
 فهو لطخ باطن الايهام بالسواد والنبش بالقدحى يصير اسود براقا ويقابل به  
 الشئ المضئ كالسراج فان يغير الناظر اليه والاشياء التى تفرق كالزجاجة المدرة الملوقة  
 ماء الموضوعة بحال الشمس او الشعلة والاشياء التى تموت فكالماء الذى تيموج شديدا  
 فى اثناء وغيم بالبحر النقى والريح عليه والغليان الشديدا وما يشبهه وباقي الكلام  
 ظاهر والغرض من هذا الفصل ايراد الاستشهاد للبيان المذكور فيما مضى من  
 ان حصول ما يحى مجرى الاموال الطبيعية تلبيه اعلما ان هذه الاشياء ليس بسبيل  
 القول بها والشهادة لها انما هى ظنون امكانية ضديها من امور عقلية فقط وان كان  
 ذلك امرا معتبرا لو كان ولكنها القلرب لما ثبت طلب اسبابها ومن السعادات المتبقية  
 ليس الا استبصارا ان يعرض لهم هذه الاحوال فى انفسهم ويشاهدوها من راسها  
 فى غيرهم حتى يكون ذلك تجربة فى اثبات امر عجيب له كون وصحة وداعية  
 الى طلب سببه فانما التوجه جمع الفائدة واطمأنت النفس الى وجود تلك الاسباب  
 وتجمع الوهم فلم يعارض العقل فيما يراى بآية منها وذلك من اجسام الفوائد واعظم  
 المهمات ثم فى لواقته تصبحت جزئيات هذا الباب فيما شاهدناه وفيما احلى من  
 صدقنا لطلال الكلام ومن لم يصدق المحلة فان عليه ان لا يصدق ايضا التفصيل  
 اقول يقال لا رباى المقوم رباى رقبتهم وذلك اذ كنت لهم طليعة فوق ثوب هذه  
 استقارة لطيفة للعقل المطمع على الغيب بالقياس الى سائر القوى وباقي الفصل ظاهر  
 وهذا آخر كلامه وكيفية الاخبار عن الغيب تلبيه وبذلك قد تبلغ عن العالمين  
 الاخبار يكاد ان يقلب العادة فتبادر الى التكذيب وذلك مثل ما يقال ان عارفا مستقيا  
 الناس فسقوا واستميت لهم فشتقوا ودا على علم عليهم فحفت بهم او نزلوا وهدكوا  
 بموجب آخر ودا علىهم فصرفت عنهم الوباء والموتان والليل والطوفان او حشر لبعضه  
 سبع او لم يفر عنه طائر ومثل ذلك مما لا اخذ فى طريق المستعصر من فوقه ولا تجل



فان لامثال هذه الاشياء اسبابا في سرها الطبيعية وهر بما يتأتى لي ان اقتص بعضهما  
 عليك اقول لما فرغ من بيان الايات الثلاثة المشهورة التي ينسب اليها عارفان  
 وغيرهم من الاولياء اراد ان يبينه على اسباب سائر الافعال الموسومة بخبر ريق العادة  
 فذكرها في هذا الفصل وذكر اسبابها في الفصل الذي يتاوه وانما قال كما ديتاني بقلب  
 العادة ولم يقل بقلب العادة لان تلك الافعال ليست عند من يقف على علمها  
 الموجبة ايها كخارقة للعادة انما هي خارقة باقياس الى من لا يعرف تلك العلل والوقائع  
 على وزن طوفان موت يقع في البهائم اما الوقائع على وزن الجريان هو على ما يقابل  
 الحيوان من المعدينيات وهو غير مناسب لهذا الموضع تذكره وتبنيه ليس قد  
 بان لك ان النفس الناطقة ليست علاقتها مع البدن علاقة الطبيب بل صيرها  
 من علائق اخرى وعلت ان يمكن هشة العقل منها وما يتبعه قد يتأذى الى بدنها  
 مع مبالئته بالبحر حتى ان وهو الماشي على جذع مرفوض فوق فضاء يفعل  
 في اثر لاته ما لا يفعله وهو مثله والجذع على تراب يتيحه او هام الناس تغير مزاجه من  
 اود فحة وابتداء امرا من اوراق منها فلا يستعدون ان يكون لبعض النفوس  
 ملكة يتعدى تأثيرها بدنها ويكون لقوتها كأنها نفس ما للعالم وكما تنثر بكيفية  
 مناجية يكون قد اثرت بمبدئ الجحيم ما عده اذ مباديها هذه الكيفيات لا سيما  
 في حرم صاب اولي به لمناسبة تحضه مع بدنه لا سيما وقد علقت انه ليس كل منحنى مجار  
 ولا كل مدبر دبار ولا يستكرن ان يكون لبعض النفوس هذه القوة حتى يفعل في  
 اجرام آخر يفعل عنه افعال بدنه ولا يستكرن ان يتعدى عن قواها الخاصة الى قوا  
 النفس اخرى يفعل فيها لا سيما اذا كانت قد شغلت ملكتها بقهر قواها البدنية التي لها  
 فيقهر تهق او غضبا او خفا من غيرها اقول المتذكرة في هذا الفصل بشيئين احدهما  
 ان النفس الناطقة ليست منطبعة في البدن انما هي قائمة بذاتها لا تعلق لها بالبدن  
 غير تعلق التدبير والتصرف والاخر ان هيئة الاعتقادات المتمكنة في النفس وما يتبعه  
 كالظنون والتوقعات بل كالحقوق والفرح قد يتأذى الى بدنها مع مبالئته النفس  
 بالبحر للبدن والهيئات الحاصلة فيه تلك الهيئات النفسانية وما يؤكده ذلك  
 امر ان احد هما ان توهم الماشي على جذع نزلت في كاهلها عفة فضاء وقضاء ولا تفرق

اذا كان على فضاء قرا من الارض والثاني ان توهم الانسان قد يغير مزاجه اما على  
التدريج او بقية فينبسط روحه وينقبض ويحمر لونه ويصفر وقد يبلع هذا التغير  
حدا يأخذ البدن الصحيح بسببه في مرض ما وياخذ البدن المريض بسببه في افراق  
اي من وعو واشعاش يقاوم افراق المريض من مرضه افراقا او اقيل اراسا التكبية فهو ان  
تعلم من هذا انه ليس ببعض ان يكون لبعض النفوس ملكة تقيا وزيادتها عن بدنه  
الى سائر اجسامه ويكون تلك النفس لفرط قوتها كانه نفس مذبذبة لاكثر اجسام العالم  
كلما يثقل في بدنيا بكيفية مزاجية مائة الذوات لها كذا الحق ثانيا في اجسام العالم  
مبادى مجببة ما مر ذكره في الفصل المتقدم اعني يحدث عنها في تلك الاجسام كيفيات  
هي مبادى تلك الاعمال خصوصا في جسم صار الى به لمناسبة شخصه مع لبدنه كقوة  
اياه او اشفاق عليه فان توهم متوهم ان صدر ومثل هذه الافعال لا يمكن ان يصدر  
عن النفس الناطقة لظنه بان الله لا يقتضى شيئا لا يكون موجودا فيه ولو كان  
بالاثر فينبغي ان يتذكر انه ليس كل مستحق عار فان الشعاع مستحق وليس يحركه وليس  
كل مدبر يبارد فان صورة الماء صلبة وليست يبارد تمام البارد مادته القابلة للتأثيرها  
فاذن لا يستلزم وجود نفس يكون لها هذه القوة حتى يفعل في اجسام غير بدنها فعلها  
في بدنها ويتعلق بابدان غير بدنها فوق ثري قولوا تأثرها في قوتها بدنها خصوصا اذا  
اشبهت ملكتها بقهر فوارها البنية اي حررت بقى تخفرت السكين اي حذرتها  
المراد انها اذا حصلت لها ملكة يقتدر بها على قهر قوتها كاشهوة والغضب و  
غيرها بسهولة فهي تقتدر بحسب تلك الملكة على قهر مثل هذا القوي من بدن غيرها  
قال الفاضل الشارح هذا الاستدلال لا يفيد انتصود لان الحكم يكون الشاهد  
مضى ثلثي البدن لا يجزى الحكم بان يكون للنفس التي هي اشرف تاثير اعظم من تاثير  
الوهم وايضا التخيلات التي لاحاها يختلف حال المزاج كالتغيب والفرح جسمانية  
الاستدلال يكون القوي الجسمانية موجبة لتغيرات ما على تجويز ان يكون لبدن  
ما قوة يقتضي هذه الافعال الغريبة اولى من الاستدلال بذلك على تجويز ان يكون  
لنفس ما هذه القوة فاذا لا تعلق لهذه الاستدلال بالنفس لا يكون ناجحة فان كان  
المقصود بالارادة الاستعداد فقد كان الحاصل انه لا حيلة عندنا على صحة هذا المطلوب كاعلى

[illegible]

لا يجتمعان الا في جانب الخير فلذلك كان ذلك الجانب اجد من الوسط من الجانب الذي  
يقابله اشارته الاضائة بالعين يكاد ان يكون من هذا القبيل المسبب في حالة نفسية  
معجزة يقرثر في المتعجب منه بخاصتها وانما يستبعد هذا من يفرق ان يكون المثير  
في الاحسام ملاقيا او من سلاخها او منفذ كيفية في واسطة ومن تأمل ما اصلنا  
استبعد هذا الشرط عن مرجحة الاعتبار **اقول** النهاك النقضات من المرمى  
وما يثيره بين غلت فلان اى صفت وضنى ونهكتة الحى اى اضننته ومن يفرق  
اى يوجب وانما قال الاضائة بالعين يكاد ان تكون من هذا القبيل والحجج كما يه  
من هذا التمهيل لانها مما لا يحجز بموجبه بل هى وامثالها من الامور الظنية  
والثابتة في الاحسام بل لا راقه كتنجيد النار اقدر مثلا ومنه جذب المقناطيس  
المجديد وبار سال لواء كتبيد الارض والماء رايلوها من الهواء وبالفاذ كيفية  
في الوسط كتنجيد النار الماء الذي في القدر بل كانا زارة الشمس سطح الارض على  
منه اى الرأى انما اى تلييه ان الامور الخفية تنبعث في عالم الطبيعة من مباد  
ثلاثة اسما المهيمنة النفس انية المذكورة وثانيها خواص الاحسام العنصرية مثل جذب  
المقناطيس الحديدية تحتها ونازحاتها سماءية بينها وبين ارضية احسام  
ارضية مخصوصة بهذه جهات وخصية وبنيتها وبين قوى نفوس ارضية مخصوصة  
باسمها فلكية فلكية وافتعالية مناسبة تستتبع حدوث آثار غريبة والسحر  
الذي هو الاول بل السحر والكمالات والذرات من قبيل القسم الثاني  
الذي هو الثاني **اقول** لما فرغ عن ذكر السبب الجوهري كقول  
الذي هو الثالث **اقول** انما حاول الذين السبب لسائر الاحداث  
التي هي من جهة السبب سببا محصورة في ثلاثة اقسام قسم  
سببها من جهة السبب يكون سببا للاحسام السفلية وقسم يكون  
سببها من جهة السبب وحدها كدور سبب الاحداث ارضى ما ارضى  
الذي هو الثالث **اقول** واستعد ارضى وحقى الكتاب ظاهر والفاطر المشار حيل القسم النسب  
الى سبب العنصرية باسرها انبجيات ومنه جذب المقناطيس الحديدية من جهة  
التي هي من جهة السبب **اقول** انما حاول الذين السبب لسائر الاحداث

ولم يذكر في ذلك القسم غير ذلك في الطلوع والطلوع في  
الآن ان يكون لكساف وتبوزد عن العامة هو ان تبترى منك الكل شيء فذلك  
طيش في الخرق في تكذيبك ما لم تستبين لك بعد جليلة دون الخرق في  
تصدق بقلك ما لم تقم بين يديك بدينه بل عليك الاعتقاد بحيل المتوقف وان  
ان يحكي استنكار ما يوعاء سمعك ما لم يدبره من استنكار الله لك فالصواب ان تصح  
امثال ذلك الى بقعة الامكان ما لم يرد له عنه قاهر البرهان واعلم ان في الطبيعة  
عجائب وفي القوى العالية الفعالة والقوى السافلة للمنفعلة اجراءات على غرائب  
**اقول** انبه له اي اعترض له واقبل مثله والطيش الذي ان يكونا والخفة والخرق  
ما يقابل الفرق وسرحت الماشية اي انقشها واهلتها وزادى طرف والغرض من  
هذه النصيحة الذي عن مذهب المتفلسفة الذين يرون انكار ما لا يحيطون به  
علما وحكمة وفلسفة والتنبيه على ان انكار احد طرفي الممكن من غير حجة ليس الى الحق  
اقرب من الاقرار بطرفه الاخر من غير تنبيه بل الواجب في مثل هذا المقام المتوقف  
ثمة الفصل بان وجوه العجائب في عالم الطبيعة ليس بحجج صدى والغرائب  
عن الفاعلات العلوية والقابلات السفلية ليس بغريب خاتمة ووصية  
ايها الاخراني قد مضت لك في هذه الاشارات عن زيادة الحق والتمتلك في  
الحكم في لطائف الحكم فضيلة عن المتبدلين والجاهلين ومن لم يزدق الفطنة  
الوقادة والذرية العادة وكان صفائه مع الفاعلة او كان من مصلحة هو كالفلسفة  
ومن هجمهم فان وجدت من يتفق ببقاء سيرته واستقامة سيرته ويتفق فقه  
عما يلتزم اليه العاسواس وينظر الى الحق يعين الرضا والصدق فانه ما يسلك  
منه مدرجا في امر ما مستقر من ما تسلفه لما تستقبله وعاهدة بالله وبإيمان كخارج  
لها يجري فيما يوقتيه حركات متساوية فان ادعت هذا العالم واوضعت فانه يبنى  
وبينك وكفى بالله وكيفا **اقول** يقال مضت اللين لاخذ زيادة والزبد في اللين  
والزيادة المخص منه والقفى والقفية الشيء الذي يوقتيه الضيف والبنيل الغوب  
استنائه وترك صيانه والوقادة المشتعلة لسرعة والذرية والعادة الجزاة على الحرب  
وكل امر وصفه صيلة والفاعلة من الناس الكثير المختلطون والحد في الدين اي حاد

أما في علم النفس والعلوم العقلية فمما لا يخفى على من تأمل في  
أحوال الناس من الناس المحققين في هذه العلوم والعلوم العقلية  
أحد من الناس والاسم من الناس من جهة إلى كذا إلى كذا من جهة إلى كذا  
والاستغناء من طلب الحقيقة واستغناء أي أعطيت فيما تقدم وتأسى به أي تعرف  
وأفاد الخبر أي أمثلة وأعلم أن العقل إذا اعتبر عقد انتهى بالقياس إلى العلم  
الحقيقية العلوم العقلية كالقوانين العقلية لا يمكن أن لا يتقدم عليها وأما  
الخالين عنهما غير مستعدين لا أحدهما وكل واحد من المتقدمين لها ولا ضدها أصلاً  
أن يكونوا جازمين أو مقلدين فهذا خمسة فرق والمعتقدون للحقائق الجازمة فيقولون  
إلى وأصلين وطالبين والطالبون إلى طالبين يعرفون قدرها وإلى طالبين لا يعرفون  
قدرها وإلى أصليون مستغنون عن التعلم فبقي ههنا ست فرق والشيء امر في هذا الفصل  
بصيانتها عن خمس فرق منها أولهم الطالبون الذين لا يعرفون قدرها وهم المبتدئون  
والثاني للمعتقدون لا ضدها وهم الجاهلون قال الثالث الخالون عن الطرفين وهم الذين  
لم يزلوا الغفلة والقادو الدورية العادة والرابع المقلدون لا ضدها وهم الذين  
صفاهم مع الغافة والخامس المقلدون لها وهم ملحدة هؤلاء المتفلسفة وهم  
وأما الفرقة الباقية وهم الطالبون الذين يعرفون قدرها فقد امتحانهم بارتقاء  
أثنان راجعان إليهم في أنفسهم ثم أحدهما إلى عقولهم النظرية وهو الوثوق ببقاء  
والثاني إلى عقولهم العملية وهو الوثوق باستقامة سيرتهم وأثنان راجعان إليهم  
في أنفسهم بالقياس إلى مطالبهم أحدهما بالقياس إلى الطرف المناقض للحق وهو  
تحرزهم عن مزال الأقدام وثق قهرهم عما يتسرع إليه الوسواس وتأييدهما بالقياس إلى  
الحق وهو نظرهم إلى الحق بعين الرضاء والصدق ثم امر بعد وجود هذه الشروط بالاحتياط  
البالغ عقلاً وهم أحسب ما ذكره وختم به وصيته وهو آخر فصول هذا الكتاب  
وهذا ما تيسر لي من حل مشكلات كتاب الأشاوس والتبصيرات مع قلة الصناعة  
وتقصير الباع في هذه الصناعة وتعذر الحال وتراكم الاشتغال وأنا أتقهر ممن  
يقع عليه كتابي هذا أن يصلح ما ليس عليه من الخلل والفساد بعد أن ينظر فيه  
بعين الرضاء ويجنب طريق العناد والله ولي السداد والرشاد ومنه الممدد



